LE DUALISME
DE LA
RAISON HUMAINE,

PAR

Mr. J. KENKER.

LE DUALISME

DE LA

RAISON HUMAINE.

LE DUALISME
DE LA
RAISON HUMAINE;

OU

LE CRITICISME DE EM. KANT, AMÉLIORÉ SOUS LE RAPPORT DE LA RAISON PURE, ET RENDU COMPLET SOUS CELUI DE LA RAISON PRATIQUE;

PAR

M[R]. J. KINKER,

Chevallier du Lien Neérlandais; Professeur en la langue Hollandaise, l'éloquence et l'histoire, à l'Université de Liège; Docteur en droit romain et public; Membre de l'Institut Royal et Président des classes réunies; Membre ou ordinaire ou extraordinaire et de mérite de plusieurs sociétés savantes et littéraires;

PUBLIÉ

PAR LES SOINS ET SOUS LES AUSPICES, ET *AVEC DES NOTES*

DE

J. D. Cocheret de la Morinière,

Pasteur émérite, ancien Aumonier et Ministre du St. Evangile, auprès de l'église Protestante de Liège, de l'eglise wallonne de Boisleduc, etc.; ci-devant Instructeur extraordinaire pour la classe la plus élévée des mathématiques auprès de l'armée nationale en ladite ville du Braband Septentrional; Phil. Théor. et Scient. Cand.

Tome deuxième.

A AMSTERDAM,

CHEZ WEYTINGH & VAN DER HAART.

1852.

LE DUALISME
DE LA
RAISON HUMAINE;

OU

LE CRITICISME DE EM. KANT, AMÉLIORÉ SOUS LE RAPPORT DE LA RAISON PURE, ÉT RENDU COMPLET SOUS CELUI DE LA RAISON PRATIQUE;

PAR

Mr. J. KINKER,

Chevalier du Lion Nedrlandais; Professeur en la langue Hollandaise, l'éloquence et l'histoire, à l'Université de Liège; Docteur en droit romain et public; Membre de l'Institut Royal et Président des classes réunies; Membre ou ordinaire ou extraordinaire et de mérite de plusieurs sociétés savantes et littéraires;

PUBLIÉ

PAR LES SOINS ET SOUS LES AUSPICES, ET *AVEC DES NOTES*

DE

I. D. Cocheret de la Morinière,

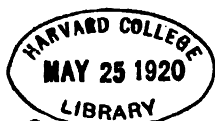
Pasteur émérite, ancien Aumonier et Ministre du St. Evangile, auprès de l'église Protestante de Liège, de l'eglise wallonne de Boisleduc, etc.; ci-devant Instructeur extraordinaire pour la classe la plus élévée des mathématiques auprès de l'armée nationale en ladite ville du Braband Septentrional; Phil. Théor. et Scient. Cand.

Tome deuxième.

A AMSTERDAM,

CHEZ WEYTINGH & VAN DER HAART.

1852.


HARVARD COLLEGE
MAY 25 1920
LIBRARY

LISTE

DES

SOUSCRIPTEURS.

S. A. R. LE PRINCE FRÉDRIC DES PAYS-BAS.

ASSEN, (Dr. C. J. VAN) Professeur à l'université de *Leide*.

BAUD, (J. J.) Etudiant en droit à l'université *d'Utrecht*.

BERG, (L. VAN DEN) Chirurgien à *Oostburg*, 4 district de la *Zelande*.

BIBEN, (CHR.) à *Amsterdam*.

BOSSCHA, (J.) Professeur à l'école illustre *d'Amsterdam*.

BREIJER, (H. B.) Libraire à *Arnhem*.

BROESE, (J. G.) Libraire à *Utrecht*.

BRUIJN JZN., (J.) à *Enkhuizen*.

Burger Jr., (Dr. D.) à *Amsterdam.*

Buijs Ballot, (Dr. C. H. D.) Professeur à l'université *d'Utrecht.*

Capitaine, (E.) Officier de Justice auprès du barreau de l'Arrondissement de *Mastricht.*

Clercq Gbzn., (H. de) à *Amsterdam.*

Ewijck, (Dr. J. D. van) Conseillier d'état, Commissaire du Roi dans la province de la Hollande Septentrionale à *Harlem.*

Friess, (J.) Professeur à *Liège.*

Goudoever, (Dr. A. van) Professeur, pour l'usage de la bibliothèque de l'université à *Utrecht.*

Greuve, (Dr. F. C. de) Professeur à l'université de *Groningue.*

Haar, (J. van der) Instituteur en chef au *Helder.*

Hall, (Dr. M. C. van) Conseillier d'état, Président du barreau de l'Arrondissement à *Amsterdam.*

Heemskerk, (J.) à *Amsterdam.*

Hekmeijer, (Dr. F. A.) Conrector à *Amersfoort.*

Heusden, (Dr. C. J. van) Vice-President du barreau du Braband Septentrional, à *Bois-le-duc.*

Hoeven, (Am. des Amorie van der) Litt. et Phil. Theor. Doctor, Commandeur de l'ordre équest. du Lion Neêrlandais, Membre et Sécretaire perpétuel de la 2e. classe de l'Institut royal, Professeur à l'école illustre à *Amsterdam.*

Hooff, (van) 1e. Lieutenant du Génie au fort *Huven*, auprès de *Gorinchem.*

Jager, (A.) libraire et marchand en nouveautés à *Amsterdam.*

Jonge van Ellemeet, (Dr. W. C. M. de) Bourguemètre de *Oost-Kapelle.*

Jottrand, (L.) Avocat à *Bruxelles.*

KARSTEN, (Dr. S.) Professeur à l'université *d'Utrecht.*

KERCKHOFF, (M. H. E. C. VAN) à *Rotterdam.*

KESTELOOT, (J. L.) Professeur, Membre de l'Acad. Royale de Belgique à *Gand.*

KINKER, (D.) à *Amsterdam.*

KINKER, (W. C.) à *Amsterdam.*

KONING, (DAVID) à *Amsterdam.*

LEENDERTZ WZN., (P.) Marchand en vin à *Nymègue.*

Le Museum de lecture à *Amsterdam.*

LIMBURG BROUWER, (Feu P.) en vie Professeur à l'université de *Groningue.*

LUBACH, (D.) Docteur en médecine à *Harlem.*

MULLER, (C.) Pasteur au *Koog aan de Zaan.*

MULLER, (J.) Libraire à *Amsterdam.*

POORTMAN, (Dr. K. A.) Advocat, Notaire et Membre de la 2de Chambre des Etats Généraux, à *Schiedam.*

POSTHUMUS, (R.) Pasteur à *Waaksens.*

RHIJN, (VAN) Lieutenant du Génie, à *Groningue.*

ROMEIJN, (Dr. P.) Rector Gymnasii, à *Gorinchem.*

ROORDA, (T.) Professeur à l'Acad. Royale, à *Delft.*

RUYS, (L. D.) Med. Cand., à *Utrecht.*

SALTET, (P. R. A.) à *Amsterdam.*

SASSEN, (AUG.) Procureur à *Mastricht.*

SICCAMA, (Dr. L. C. HORA), à *Utrecht.*

SINKEL, (G. H.) à *Amsterdam.*

SPIJKER, (Dr. H. J.) Pasteur à *Amsterdam.*

STAS, (Dr. G.) Conseillier aupèrs de la Cour de Cassation à *Bruxelles.*

STRATINGH, (G. A.) Med. Doctor, à *Groningue.*

STUFKEN, (Dr. J. H.) Professeur à l'universiié de *Leide.*

TIJDEMAN, (Dr. P. H.) Recteur des écoles Latines, et Inspecteur des écoles, à *Tiel.*

VETH, (Dr. J. P.) Professeur à l'école Illustre, à *Amsterdam.*

VLOTEN, (Dr. J. VAN) à *Leide.*

VOS JACOBSZ., (JACOB DE) Membre de l'Institut Royal Neêrlandais, à *Amsterdam.*

WARMOLTS, (Dr. C. C. C.) Procureur à *Leeuwarden.*

WARREN, (Dr. J. H.) Recteur des écoles Latines, à *Dokkum.*

WERNER, (G.) Marchand à *Amsterdam.*

RÉCAPITULATION DE LA SENSIBILITÉ.

§ 214.

Nous jouissons de deux expériences: (*a*) l'expérience externe et objective qui (quoique dans le fond elle soit subjective, c'est-à-dire, modifiée d'après les cinq organes qui sont affectés des impressions des objets, sur lesquelles le *moi* réagit) est attribuée à ce qui n'est pas *moi*; — (*b*) l'expérience interne et toute subjective qui comprend toutes les impressions que nous recevons immédiatement de notre MOI (l'âme), c'est-à-dire, des actions qui forment l'essence de notre conscience interne qui réagit sur elle-même. Mais nous avons déjà remarqué en passant, qu'outre *la vue*, *l'ouie*, *le tact*, *l'odorat* et *le gout*, nous avons encore une sixième modification du sens externe, au moyen de laquelle nous ne recevons pas seulement des impressions des objets *hors* de nous, et sans l'aide de nos cinq organes, mais de notre propre objet, de notre corps. — Par les cinq premières modifications nous avons des perceptions des *couleurs*, des *sons*, de *la dureté*, des *saveurs* et des *odeurs*; nous percevons, par exemple, qu'un tel objet est *rouge*, qu'il émet un *son aigre*, qu'il est *solide*, qu'il est *aigre* ou *amer*, qu'il *sent bon* ou *mauvais*; tout cela regarde les objets en général. Mais nous recevons aussi des sensations que nous attribuons à notre propre corps, telles que la *douleur*, *la volupté*, des sensations qui nous attiren ,

ou nous répugnent, le *froid* ou le *chaud* que nous ressentons intérieurement; ce foyer des sensations de toute espèce [le sentiment physique ou naturel, répandu par tout le corps humain] qui dépendent de l'appareil nerveux de notre organisation animale, et qui semble être un sixième organe objectif, il est vrai (car il s'agit de notre objet, de l'enveloppe sensitive de notre moi), mais que nous distinguons avec beaucoup de précision des autres perceptions.

C'est là le siège des perceptions qui agissent et opèrent ce que nous appelons penchans, passions, désirs, etc., tout ce qui constitue les velléités qui sont autant de nuances de notre volition, plus ou moins soumises à notre volonté. Toutes ces perceptions intérieures qui accompagnent à un certain degré d'intensité nos cinq intuitions proprement dites, on pourrait les nommer mixtes et mixtes de deux différentes manières; car si elles accompagnent ce qu'il y a de positif dans les intuitions, elles se trouvent aussi dans un point de contact inévitable avec ce qu'il y a d'actif dans les velléités, et par conséquent avec la faculté la plus active et spontanée de notre sujet, la volonté.

Considérées comme mixtes, ces perceptions forment donc une troisième expérience qui, pour être objective, est moins essentiellement différente de l'expérience que nous acquérons par les *cinq* autres modifications du sens externe. Les sons, les visions, etc., peuvent, comme nous l'avons déjà remarqué, nous causer par leurs intensités des sensations agréables ou desagréables; mais elles sont toujours distinctes des perceptions qui les causent.

Nous appellerons les perceptions qui se rapportent aux objets hors de nous, *intuitions* et celles qui se rapportent à notre propre objet, *sensations intérieures* qui diffèrent encore en cela des autres perceptions objectives, qu'elles se lient plus fortement et immédiatement à l'expérience interne. C'est pour cette raison, que ces dernières sensations, et avec elles nos penchans, nos désirs, qu'elles éveillent, ont une affinité plus marquante avec tout ce qui dépend de la volonté

et de l'imagination, qu'avec les facultés cognitives qui comme telles dépendent nullement de notre volonté; nous pouvons penser, méditer, réfléchir, quand nous *voulons;* mais dans l'exercice de nos facultés de penser et de connaître, nous sommes astreints aux lois formelles de ces facultés; nous ne sommes pas libres de penser et de connaître à notre choix; dans tous ces actes nous sommes soumis aux formes cognitives et aux lois de la sensibilité, et dans celles-là, qui sont les régulatrices de nos intuitions pures, tout est d'une nécessité dont rien ne souffre la moindre déviation perceptive; ce que nous avançons tout en avouant que les conceptions que nous en avons, sont sujettes à la controverse.

§ 215.

Si nous avons reconnu des amphibologies dans les acceptions moyennes de nos catégories, dans l'idée que nous avons du tems, et en quelque sorte de l'espace, l'amphibologie de cette expérience mixte n'est pas moins évidente; et cela doit déjà nous faire entrevoir, que, si la contradiction entre le *matérialisme* et le *spiritualisme* et l'antinomie des deux vérités devront être levées par l'intermède [l'intermédiaire] d'une expérience, ce qu'il y a d'antithétique devra y trouver sa solution; mais que cette solution ne sera d'abord que hypothétique.

Voyons cependant à quoi aboutiront les efforts de la raison, en rapprochant ces amphibilogies, pour en faire une *topique vraie et certaine* de nos facultés de connaître ou, en les comparant, s'il y a lieu, avec les autres puissances facultatives [puissances dont nos facultés sont douées] de l'âme.

§ 216.

La Raison ne pouvant identifier la connaissance des phénomènes objectifs avec les phénomènes subjectifs, ni sou-

mettre les uns aux autres, pour en éloigner le dualisme, se trouve réduite à supposer une *identité*, non pas dans les deux espèces de phénomènes, mais en ce qui est l'inconnue [la chose inconnue] des uns et des autres; savoir de ce que sont les objets et les sujets en eux-mêmes: car il est au moins possible, que ce qui est différent dans notre manière de connaître, soit identique, considéré en lui-même; par exemple, ce qu'il y a de permanent dans la matière dont nous ne connaissons, que ce qui est variable et changeant, pourrait très bien être de la même nature que la substantialité des *sujets* dont nous ne connaissons que l'action, sans pouvoir connaître l'agent en lui-même.

Comme dans cette incertitude, ce qui est caché dans les deux espèces de phénomènes ne peut être connu, nous ne pouvons supposer (*) cette identité, il n'y aura d'abord qu'une hypothèse à adopter. Mais pour que cette hypothèse puisse être admise par la raison, elle devra être rationnelle, c'est-à-dire, elle devra pouvoir se lier à ce qui nous est connu et satisfaire à la fois à la loi de l'universalité de la raison. La supposition d'une telle *identité* n'est pas nouvelle; Schelling au lieu d'y remonter, comme nous tâcherons de le faire, la pose en principe et comme une première vérité, dont toutes les autres découlent; et longtems avant Schelling on a commencé par où nous voulons finir.

C'est, il faut l'avouer, la manière la plus facile de couper le noeud gordien; je veux dire, par cette *petitio principii* [de poser comme principe ce qui est en question]. Le hylozoisme des anciens ne conduit à rien moins qu'à une telle *identité*.

Malheureusement une telle *identité* détachée entièrement de la connaissance que nous avons des phénomènes, nous conduit à de grandes absurdités, et a des contradictions bien plus indissolubles (même par des hypothèses) que l'antinomie attachée à nos deux expériences phénoménales. Il ne suffit pas d'admettre, pas même de supposer une iden-

---

(*) Admettre.

tité quelconque dans deux connaissances contraires l'une à l'autre; il faut, en outre, désigner le contact, ou plutôt le conflit de cette IDENTITÉ avec la dualité de notre savoir, c'est-à-dire, il faut la rendre analogue à notre connaissance, il faut pouvoir l'adapter à ce qui nous est inconnu.

C'est pour cette raison, que nous avons récapitulé et passé en revue les lois de notre connaissance et les deux expériences, auxquelles elles sont applicables. Les lois de l'entendement ne laissent rién à désirer à cet égard, si nous nous contentons de la connaissance des phénomènes; mais élevées à la hauteur de l'absolu, elles nous offrent des amphibologies (des doubles ententes), et il en est de même *du tems* et de l'expérience *mixte*, qui semblent s'élever au dessus de ce qui nous est connu.

Nous avons fait l'énumération de ces amphibologies, et en les réunissant dans un seul cadre analogue à celui de nos deux savoirs [de nos deux domaines scientifiques, ou des deux ailes de l'édifice de tout notre savoir], nous verrons, que l'hypothèse conçue sous ce point de vue nous conduira à une identité qui, au lieu de se mettre en opposition à notre entendement, fera disparaitre l'antithèse que la raison ne peut admettre, sans déroger à sa loi d'unité et d'universalité.

Nous avons commencé par l'examen des deux lois de notre sensibilité, *l'espace et le tems.*

La raison, qui exige l'universalité et l'incondionnalité, dans tout ce qui est condition, l'exige de même dans ces deux conditions de notre sensibilité et des intuitions qui en dérivent.

§ 217.

La raison, qui veut l'universalité et l'unité en tout, n'a rien à ajouter à l'idée de l'espace, que seulement à l'égard de son rapport *au tems. L'espace* est un tout achevé d'un infini, auquel rien ne manque pour être parfait. Il est vrai, que par une vaine logomachie on pourrait dire, que

l'idée d'infini est une négation, puisqu'il y manque une fin, et que dire une *infinité* achevée, c'est se contredire; car c'est comme qui dirait, une *infinité finie.* Cependant, pour peu qu'on réfléchisse, on reconnaitra, qu'un fini, dans ce sens, veut dire sans bornes, sans limites, et que l'achevé d'une infinité consiste precisement en ce qu'il n'y reste rien à ajouter; une borne serait une imperfection dans l'infini, et par conséquent, un *infini fini* n'est pas le synonyme d'un infini achevé. *L'infini* qui ne serait pas achevé, serait *l'indéfini*, c'est-à-dire, qui ne peut être achevé, et auquel il reste toujours quelque chose à ajouter; une progression, qui ne finira jamais; ce qui est le contraire de l'infini, auquel l'on ne peut rien ajouter; ni rien en ôter.

§ 218.

Mais il n'en est pas ainsi du *tems*, le tems passé est bien achevé, donné: car il est sans commencement, c'est une série totale de momens, et telle qu'elle doit être conçue, pour être conforme à l'inconditionnel qu'exige la raison. Il y a pourtant encore cette ambiguité dans l'infinité du tems *passé*, qu'on peut dire, le tems passé est un tems qui n'est plus; le tems n'est pas inconditionnel dans sa totalité; il expira avec les événemens qui ne sont plus; au lieu que dans l'espace, la disparition ou le changement d'un objet déplacé ne change en rien l'immobilité de l'espace, ni de la partie de l'espace où s'est opéré le mouvement. La difficulté peut être résolue en disant, que la série, la suite non interrompue de tout ce qui précède en remontant, est une infinité achevée; mais quant à *l'avenir*, une autre difficulté est insoluble; l'avenir est un tems qui ne sera jamais donné; au moment *présent* nous nous trouvons entre une infinité achevée, et une quantité indéfinie qui ne pourra s'achever.

§ 219.

Le tems, pour être une infinité complète ainsi que l'espace, devrait être un tems absolu, c'est-à-dire, une *éternité*, pour

être inconditionnel, pour être achevé et parfait. Pour pouvoir dire, ainsi que Kant le dit quelquefois, savoir que les évènemens ne s'écoulent pas avec le tems, mais dans le tems, il faudrait un *tems*, qui ne serait plus *tems*. Dans ce dernier cas, le *passé*, le *présent* et le *futur* devraient être simultanément comme les parties de l'espace, et le *passé* ne serait *passé* que par rapport aux évènemens; et *le fieri*, le devenir des objets ne serait que leur mouvement dans *le tems*, qui serait toujours et immuablement le même; ou plutôt, le *tems*; tel que nous devons nous le représenter, ne serait que le *phénomène* de l'étendue.

De cette manière le *tems relatif* se rapporterait au tems absolu (à l'éternité), comme les accidens, les inhérences muables à la substantialité immuable.

Il parait que Kant, sans y penser peut-être, à comparé le tems à la durée immuable de la substance, lorsqu'il dit: « Le Schema de la substance est la durée immuable de la réalité dans le tems, c'est-à-dire, la représentation, comme celle d'un substratum, de la fixation empirique du tems en général, qui reste ainsi, tandisque tout le reste change. Le tems ne s'écoule pas, mais l'être de ce qui est muable, s'écoule dans le tems (*). C'est de cette manière seule, qu'on peut s'expliquer un passé sans borne; mais c'est aussi la seule supposition qui expliquerait la substantialité, soit de la matière, soit du MOI. De cette dernière substantialité nous avons l'expérience; et cette expérience elle-même nous donne un aperçu, quoique imparfait, de l'existence *nouménale* du MOI, comme âme en elle-même, et telle que le *moi*, l'âme phénoménale, ne se connait pas, et dont elle n'a qu'une lueur [qu'une idée ou conscience] faible et fugitive.

Rappelons-nous (et nous ne pouvons jamais trop nous le rappeler), que tout en vivant dans le *tems*, et par conséquent, successivement, comme phénomènes, nous pouvons

---

(*) Crit. de la Raison pure. 3 Ed., pag. 183.

avoir une existence dans l'éternité. Nous vivons en quelque sorte dans le *passé;* ou comme tel, ce *passé* existe pour nous; non pas comme le *passé* se rapporterait à un être remplissant à lui seul, et à-la-fois, le *passé*, le *présent* et *l'avenir;* mais nous vivons dans le *passé*, au moyen de cette faculté *inconcevable*, mais d'autant plus *percevable*, que nous nommons la *memoire* qui est ni la sensibilité, ni l'entendement, ni la raison, mais qui, identifiée avec l'imagination, rappelle les évènemens passés, réunis à un MOI qui n'est pas passé, qui n'*a* pas changé dans son existence identique, qui n'*est* pas changé dans ses souvenirs, et qui, comme tel, ne s'est pas écoulé avec le tems (phénomène de l'éternité) qu'on ne peut pas rappeler; mais qui est encore au tems présent le même moi, de qui toutes ces choses passées sont les inhérences accidentelles qui se rapportent à ce moi, et qui ne se rapportent qu'à ce moi, pour autant que ces inhérences ont été ses actes, les actes qu'il a produits. Une faible lueur de cette éternité qui reste, tandisque le tems s'envole.

Mais tout ce qu'on pourrait dire par rapport à ces souvenirs (qui sont en quelque sorte le présent du passé) ne serait-ce pas un trope ou une figure rhétorique, sans réalité? Une manière de dire qu'il ne faut pas prendre à la lettre? — S'il nous est permis de nous égarer dans un rêve philosophique, il n'est cependant pas permis d'entrainer ses lecteurs dans la même illusion, sans leur dire au moins que c'est un rêve. — Mais si nous avons expliqué et prouvé la contradiction de la Raison avec elle-même; si pour la détruire, nous cherchons une hypothèse, pour remplir cette lacune incommensurable qui sépare le matérialisme du spiritualisme; il ne faut pas pourtant tâcher de combler l'abime par des rêveries et par des illusions. — Voyons pourtant, si c'est un rêve! une hypothèse en l'air! »Le présent d'un passé, dira-t-on, est un contre-sens; il est vrai, que le souvenir est présent; mais ce dont il est le souvenir ne l'est pas; il reste enseveli dans ce gouffre

de tout ce qui n'est plus, et où tout ce qui est fini descendra un jour. Je ne rappelle pas les événemens; mais l'idée que j'en puis reproduire à volonté, c'est cela (c'est elle) qui est en mon pouvoir toutes les fois que les situations antérieures du moi ne sont pas entièrement effacées de ma memoire." Mais est ce bien exact de dire, que je ne reproduis, que l'idée, la pensée, d'une chose qui n'est plus? Est-ce que je ne reproduis pas avec l'idée du *passé* la conscience de mon sujet pensant qui alors comme maintenant est le même moi, en tout identique avec ce sujet permanent qui, du moins tant que je vivrai, n'est jamais passé? Et sous ce dernier point de vue l'évènement passé est présent, toutes les fois que cet évènement a été le produit d'une de mes actions libres. Si alors le but que je me suis proposé d'atteindre par cette action a été *juste* ou *injuste*, l'évènement qui en a été le moyen est bien passé, mais l'acte de ma volonté ne l'est pas. Cet acte libre reste invariablement attaché à ma substance personnelle; c'est acte libre n'est jamais passé; il pourra s'effacer de ma mémoire, mais il reste présent et identifié avec le *moi*, lors-même que le souvenir en serait perdu pour jamais.

§ 220.

Un passage de Kant dans sa critique de la raison pratique (p. 176) admet cette présence d'un but toujours restant d'un évènement passé; quoique ce passage soit peu conforme à son criticisme; où la causalité morale ou subjective n'est admise que comme un article de foi, sans y entrer comme faisant partie d'une connaissance humaine; endroit où il s'exprime ainsi: « Le repentir que nous ressentions d'une action passée depuis longtems, qui serait sans objet, quant à l'évènement, ne l'est pas, quant à l'imputation. Car s'il est impossible, que ce qui est arrivé ne le soit pas, et qu'il serait même absurde de le considérer autrement, il est néanmoins de toute réalité au mo-

ment du repentir même, parceque la raison, lorsqu'il s'agit de notre existence intelligible, ne reconnait pas la distinction du tems, et qu'il est seulement question de savoir, si l'action m'appartient."

L'évènement peut-être réparé de mille manières, mais le but de l'action reste et se prolonge avec le MOI; et c'est là le cas de dire, dans un sens moral: « *Quod factum est infectum fieri nequit.*" [Un fait accompli reste éternellement un fait accompli].

Sans vouloir affirmer avec le grand homme, que le moi, considéré en lui-même, comme noumène, tel que nous ne le connaissons pas, a produit, hors du tems, l'action dont on se repend; sans vouloir faire valoir cette philosophie pratique, il n'en est pas moins vrai, qu'en cela sa théorie offre le même résultat que la philosophie critique élaborée dans toutes ses parties [développée et perfectionnée dans toutes ses doctrines]. La puissance de la mémoire nous donne la conviction du MOI, et le moi, tel que nous le connaissons, (c. à d. comme substance) et toutes ses *inhérences* n'ont pas de passé, en tant que celles-ci, s'attachent à la conscience, et comme dépendantes de la liberté. L'action du *moi* voulant qui, au moyen de la mémoire, se transporte par la pensée dans un tems qui n'est plus, ne nous étonne pas; cet acte de la pensée qu'on appelle *se rappeler* et qui demande souvent des efforts de la volonté, tandisque quelquefois la chose passée s'offre, pour ainsi dire, d'elle même à l'imagination, nous parait être très simple, parce que nous passons une grande partie de notre vie dans des souvenirs, et plus encore dans le *passé* que dans le tems présent; cet acte de la pensée, dis-je, n'a rien qui nous frappe, si nous ne réfléchissons pas sur ce fait important; — cet acte n'en est pas moins une propriété facultative du [ou une faculté propre au] moi, qui ne serait explicable, que par *la substantialité de l'âme.* — Cette action, tantôt volontaire, tantôt l'effet du hasard, quoique ne prouvant pas l'existence d'une troisième intui-

tion pure de la sensibilité, est plus importante qu'on ne le croirait au premier abord: car, outre ces souvenirs qui rappellent le passé dans le moment présent du *moi*, elle suppose la substantialité de ce moi; et ces souvenirs s'accordent parfaitement avec l'idée de l'éternité comme le seul *substratum* [le noyau, la base, principal appui, ce qui sert de soutien a tout ce qui l'entourre, à tout ce qui s'y rapporte] du tems. Et cette éternité, en liant le tems à l'espace, et ne faisant qu'*un* avec ces deux intuitions phénoménales, satisfait par cette raison à la loi universelle et inconditionnelle de la Raison, sous tous les rapports possibles. L'éternité identifiée avec ces deux intuitions, et par conséquent leur complément et celui de toutes les catégories, quoique nous ne la connaissions, que par l'infinité absolue qui s'attache à l'idée du tems et de l'espace, est donc par cela même l'idée fondamentale applicable aux deux expériences, mais plus particulièrement encore à l'expérience objective dans l'espace; est la loi absolue et qui en cela surpasse le tems, qu'elle est entièrement achevée, et qu'elle ne renferme pas cette amphibologie inséparable de l'idée du tems. Cette expérience objective pour nous est revêtue des formes qui sont les conditions de notre savoir, et en cela, au fond, subjective; si toutefois nous n'attachons à l'idée de subjectivité celle que Kant y attache, c'est-à-dire, une existence purement idéale, une subjectivité que nous connaissons plus immédiatement, que tout ce qui est objectif — mais une expérience objective, qui nous fait connaître l'essence de notre sujet appliquée aux objets. Et cette expérience objective ainsi comprise, plus particulièrement encore appliquée à notre propre objet, à cet objet vivant, animé par le sujet (notre âme) avec lequel elle forme un seul être, reclame avec plus de force encore une intuition qui, quoique n'étant pas le nôtre, doit être au moins supposée pour expliquer cet objet réuni par une vie commune à l'une et à l'autre.

§ 221.

Tout en voulant admettre, comme Kant, que le sujet, et par conséquent la subjectivité de nos connaissances, n'est que l'ensemble des facultés de penser et de connaitre que nous appliquons aux objets, n'est rien qu'un formalisme [qu'un système abstrait, qu'une doctrine spéculative, qui ne s'occupe nullement de la *matière* ou du *fonds* de notre savoir, mais qui s'arrête aux notions abstraites, aux formes ou aux modes de nos idées] de notre cognition, nous serions, tout comme lui, en peine de savoir, où placer la volonté et toutes les nuances de la volition. Car, comment nier l'existence de cette volonté qui est tout aussi bien que l'entendement et la sensibilité une faculté de l'âme? — Nous le savons par l'expérience interne, et nous la distinguons si bien des facultés de connaitre, que nous y voyons une dualité en sous-ordre [une dualité particulière, inférieure, ou secondaire]; savoir les facultés de connaitre sont tellement attachées aux catégories, qu'il nous est impossible de connaître au delà de ces lois; tandisqu'en voulant, nous nous trouvons libres de toute loi qui nous pourrait contraindre à vouloir dans telles ou telles formes, et élevés au dessus de tout formalisme. Toutes ces sensations, penchans, passions, toutes ces émotions de l'âme, et pourquoi n'y ajouterions nous pas toutes ces intuitions pathétiques et à la fois volontaires à un certain degré de l'imagination dans le monde des fictions qui dans leur passivité [dans leur état passif] se dépeignent comme autant d'activités, toutes ces volitions pensantes et à la fois pensées, voulantes en un mot, ne sont-elles pas toutes autant de faits qui demandent un lien intuitif, pour être seulement conçues. Ces deux facultés, la mémoire retro-active [qui agit par rapport au *passé*] et l'imagination rêvant des existences dans l'univers immense des possibilités, voulant avec énergie avec transport et extase en franchir les bornes; ces facultés

qui tiennent à l'entendement et à ses conceptions fondamentales, mais qui veulent s'étendre au delà de ces conceptions mêmes, ainsi qu'au delà de nos deux expériences, ne font-elles pas partie de cette expérience moyenne [intermédiaire] du moi animé, recevant non seulement du sujet et des objets hors de nous des impressions subjectives et objectives, mais en outre des impressions d'un objet imprégné entièrement [entièrement pénétré] de sensations mixtes, d'un objet, enfin, qui, quoique passif en la comparant au sujet, semble plutôt actif par rapport aux objets externes?

§ 222.

Il nous semble, qu'il ne peut y avoir aucun doute à cet égard, et qu'il faut bien se déclarer pour l'affirmative: car dans le cas contraire, cette expérience moyenne et mixte et avec elle l'imagination tournée vers l'avenir et la mémoire qui envisage le passé; toutes ces facultés qui forment de ces impressions dévenues perceptions et qui participent des deux modalités, seraient privées d'une loi de la sensibilité, sans laquelle ces impressions transformées en des sensations, douées de qualités, c. à d. d'intensités objectives et subjectives à-la-fois, et sensitives [sensibles, susceptibles de sentiment] à un très haut degré, manqueraient de quantité ou de grandeurs extensives; on ne pourrait se les représenter ni comme des ***unités***, ni comme des ***pluralités absolues***.

§ 223.

Quelle serait, par exemple, la grandeur intensive des sensations, résultantes de cette puissance énigmatique, objective et corporelle, qu'on comprend sous la dénomination ***d'Instinct*** et qui embrasse comme dans un seul ensemble toutes les sensations sous leurs différentes formes ***de be-***

soins, *de désirs*, qui surgissent comme d'une source étrangère à l'être qui en éprouve les sensations, pénétrante dans la matière organisée des êtres vivants qui jouissent d'une vie animale? Ces *Instincts* qui, sans être soumis a une faculté intellectuelle, se manifestent cependant comme dérivés d'une connaissance dans tout ce qui se rapporte à la vie toute animale, à la nutrition, à la conservation individuelle, et à celle de l'espèce, dans l'état sain et dans l'état de maladie, et dont l'influence s'étend à tout ce qui tient à l'animalité des êtres doués d'intelligence, comme à ceux qui n'ont que l'Instinct pour les guider dans leurs actes et qui, quoiqu'assujetis aux lois de la nature, manifestent cependant des effets d'une volonté et qui, par cette raison, sont dotés d'un degré de liberté et de spontanéité? A toutes ces appetences (appetitus) instinctives on ne peut appliquer que la première acception de la *quantité*, savoir l'unité absolue, ce ne sont que *durées* sans *étendue*, et cependant toutes ces sensations sont des perceptions objectives: car, considerées comme intensités, elles appartiennent a une connaissance qui nous vient de notre objet, de notre corps. Cette connaissance de la douleur et de son contraire qui existent en nous, les sympathies, les antipathies, les aversions, etc., etc., multipliées à l'infini, qui nous stimulent, irritent, attirent, n'étant pas des actes qui appartiennent aux êtres organisés, reclament une causalité voulante, hors de nous. La connaissance de toutes les opérations, auxquelles elles donnent lieu, qui sont indépendentes de notre intelligence et de notre volonté, et qui se manifestent néanmoins comme des velléités hétérogènes qui nous viennent d'une vie qui nous est commune avec la matière et avec les forces motrices; qui nous viennent de causes dont les buts sont hors de notre sujet, et qui exercent sur nous une influence qu'assurément nous ne pouvons pas nous imputer, toutes les fois qu'elles sont de nature à ne pas pouvoir être régies, ni par notre entendement, ni par notre raison, ni par notre libre arbitre. Cette

faculté instinctive avec tout ce qu'elle contient est un *savoir*, mais un *savoir* qui ne nous vient pas de ce qui est intellectuel en nous, ni des cinq modifications de notre sens externe. Nous en sommes doués dès notre naissance, et nous en participons [nous les partagons] avec tous les êtres sentans. Si nous pouvions expliquer tous ces phénomènes de l'instinct et l'instinct lui-même, ils seraient les objets d'une science qu'on pourrait nommer la physiologie universelle, l'opposé [anti-doctrine], en tout, de la psychologie. Ces opérations machinales, surtout dans les situations les plus passives, le sommeil, le somnambulisme, les rêves, les visions dans toute espèce de délire qui affectent le MOI (l'âme, la conscience) mais sans que nos facultés intellectuelles y soient pour quelque chose, si ce n'est pour en prendre note et quelquefois même sans qu'elles puissent pénétrer jusqu'à l'âme; toutes ces opérations (car ce ne sont pas nos actes; notre liberté réagissante n'y est pour rien) nous prouvent des rapports entre elles et la nature entière qui doivent nous convaincre que nous touchons, de ce côté, à une vie toute dynamique, mais différente en tout de cette vie toute individuelle que nous avons examinée en traitant de l'application des lois de notre intelligence à nos deux expériences qui sont en tout analogues à ces lois et à ce qu'exige notre raison, toutes les fois que cette suprême modification de notre intelligence ne dépasse pas les bornes de ces deux expériences.

L'expérience toute instinctive (en y comprenant tout ce qui ne dérive pas du *moi* et des *objets* hors de nous) est un *savoir* entièrement empirique qui surgit de notre organisation seule, ou bien de notre organisation dans son rapport avec les forces de la nature objective dont cette organisation (quoiqu'individuelle) fait partie; ce savoir, s'il pouvait jamais devenir une expérience où les lois de notre intelligence purent être appliquées, serait une théorie scientifique; mais qui maintenant ne fait pas partie d'une science proprement dite, puisqu'elle ne peut aboutir qu'à des sup-

positions qui ne séraient que vagues, en cas qu'elles ne pussent s'unir à une hypothèse, réunie à ce qui sans elles devrait rester une dualité insoluble.

Sans cela nous ne voyons dans l'expérience instinctive que des effets sans causes et des moyens sans buts connus; des inhérences, sans en connaître la substance; des impressions sans connaître les objets dont elles dérivent.

C'est ainsi que l'enfant qui vient de naître est déjà mu vers le sein maternel par un savoir instinctif qui n'est pas le sien; c'est ainsi encore qu'un maniaque, lorsqu'il jouit encore d'intervalles lucides, priera ceux qui l'entourrent de l'enchainer et de le rendre dans un état de captivité, quand il sentira s'approcher cette espèce d'aliénation mentale qui le mettra sous la puissance de ces velléités dépravées qui le priveront, en partie ou entièrement, de son libre arbitre. Il sait par des antécédens, que, dès le moment qu'il tombera dans les accès dont il a déjà éprouvé plus d'une fois les funestes effets, il ne sera plus à LUI, [le maître de sa volonté, de ses résolutions, de ses actions]; que tous ses actes furibonds ne seront plus que des opérations, que des causes étrangères qui, en agissant sur son cerveau et autres organes dépravés, produiront en dedans de lui des pensées, des désirs, des sensations, des buts même qui ne seront pas les siens. Il le sait si bien, qu'il ne se les impute pas; il aura bien la conscience, que c'est dans son organisation et non pas dans celle d'autrui, que ces effets auront eu lieu, que se sont ces effets qui supprimeront ou opprimeront sa liberté; mais revenu à lui-même, il ne les confondra pas avec ses actes volontaires, en se les rappelant dans ces momens lucides. Il distinguera parfaitement les forces de la nature qui opèrent sur ses organes de celles qu'il dirige lui-même. C'est comme s'il y avait *deux objets* voulans et pensans, et comme, si le MOI hétérogène [étranger ou externe] eût triomphé, dans la lutte.

On pourra dire, que c'est son cerveau malade, le des-

ordre de son organisation, qui en sont les causes; mais il ne s'agit pas ici de la cause qui l'a réduit dans cet état, mais de la cause opérante de ces actions, lorsqu'il ne sera plus en état d'être lui-même la cause de ses actions volontaires; il s'agit de savoir, quel est le pouvoir qui agit en lui, lorsque la maladie a intercepté la puissance intelligente dont il était doué avant le dérangement de son esprit; et si ces deux puissances (quoiqu'unies dans un même centre d'activité, dans l'état normal de ses organes sentans), [qui sont les instrumens de la sensibilité] n'étaient pas essentiellement distinctes, mais parfaitement identiques, elles ne seraient pas *deux pouvoirs* et même *deux savoirs* opposés l'un à l'autre dans son état morbide [dans son état de maladie]. Dans son état parfaitement sain, le *savoir* de l'instinct sera donc également du *savoir* de l'intelligence libre; avec cette différence seulement, que, dans l'état de santé, tout sera en équilibre; les passions, etc., y seront soumises à la *Raison*, au *Jugement*, à *la volonté*; et les facultés intellectuelles réagiront sur ce qui n'est qu'instinctif. Par conséquent cela ne prouvera pas, que cette dualité est détruite, mais que les puissances cognitives se sont unies dans une même perception du MOI; de la même manière que les cinq intuitions qui se rapportent aux objets hors de nous se réunissent à l'intelligence du moi et des objets sans se confondre cependant avec les deux connaissances que nous avons de l'un et de l'autre.

Entre ces deux connaissances le *savoir* de l'instinct tient un milieu exact et semble en quelque sorte former un *trialisme* avec notre connaissance *objective* et *subjective*; un *savoir* qui, sans être le nôtre, participe pourtant de l'une et de l'autre; un *savoir* qui, lorsque nous le considérons dans les animaux [dans les bêtes] qui, dans l'échelle des êtres organisés que nous connaissons, sont placés à une distance immense de l'homme, s'offre à nos regards scrutateurs comme une science presqu'infaillible et comme un savoir dans les animaux qui se développe comme

une puissance potentielle (*), libre en elle même et agissant d'après des buts rès-déterminés, et avec tout cela, comme une force coërcitive dans l'organisation des êtres où elle se manifeste. — Les différentes espèces d'abeilles, les vers à soie, les araignées et tous ces insectes qui travaillent d'après des plans très-architectoniques, les oiseaux de passage, etc., etc., dont les oeuvres n'ont rien de commun avec les travaux produits d'après [un plan formé] par une intelligence qui raisonne [sur ses entreprises] et d'après un choix libre, attestent cependant, sans qu'on puisse en douter, que leurs ouvrages sont absolument dependants d'une intelligence qui agit en eux; de même que ce savoir instinctif qui, pour être soumis à notre volonté, n'en est pas moins une intelligence independante de nous, laquelle ne peut s'expliquer que d'après l'hypothèse, qu'il existe hors de nous un savoir universel à-la-fois *objectif* et *subjectif*, une science qui est à-la-fois *pouvoir* et *savoir*.

C'est à lui [à cette intelligence, à cette âme universelle] que nous devons ces sensations, ces désirs, ces souvenirs, ces sentimens, cette vie nocturne, s'il est permis de s'exprimer ainsi, objective et subjective, qui ne peut s'expliquer par les cadres de nos conceptions fondamentales de notre entendement, qu'en doublant les notions des secondes acceptions de chaque catégorie, et qui, conforme à la notion de l'espace, ne l'est pas à celle d'un tems qui ne serait que successif; mais un savoir qui demande une LOI formelle d'intuitions qui soit en tout le pendant de celle de l'espace établi et immobile, tel qu'il nous en faudrait un pour concevoir la substance permanente, renfermant en elle toutes les inhérences possibles de la substance de la matière dont nous n'avons aucune expérience, mais dont la substantialité du MOI, de laquelle nous avons une expérience parfaite, est une idée analogue; une substantialité qui, si elle ne proclame pas

(*) Une puissance qui, sans agir actuellement, produit son effet par une vertu quelconque dans l'occasion; ce mot se prend ici comme synonyme de *réelle*, *effective*.

l'éternité, n'en exige pas moins un passé qui n'est pas un passé pour l'âme.

224.

Ce savoir instinctif, aveugle et clair-voyant à la fois, dérivé d'une nature intentionnelle (*) et qui ne se rapporte pas aux phénomènes en tant que nous les connaissons, ne peut donc être attribué qu'aux objets en eux-mêmes et au MOI en lui-même, c'est-à-dire, à un ordre de choses où l'objectif et le subjectif sont identiques: car c'est tout ce qui nous reste à supposer, afin de mettre en rapport tout ce qui tient à l'instinct et à l'expérience que nous en avons. Sous se rapport, il y aura une identité de la connaissance objective et subjective, réunies dans cette expérience instinctive qui serait inexplicable, si nous n'admettions pas cette identité des deux mondes, identité dont ce qu'il y a d'apparent, de phénoménal dans l'un et l'autre, semble s'entre-détruire, dès que la raison s'efforce de les assimiler l'un à l'autre, soit en subjugant le moral au physique, soit en identifiant le physique avec le moral.

§ 225.

Les philosophes ne se sont que très-rarement occupés de *l'Instinct*, et lorsqu'ils s'en sont occupés, ils ne l'ont fait que d'une manière bien superficielle. La cause en est vraisemblablement, que la physiologie est encore bien loin d'avoir produit des résultats propres à trouver une place assez importante dans cette science qui pourrait s'appeler la physiologie universelle et qui, d'après sa tendance naturelle, devrait tenir un point [central] entre la physiologie [spéciale ou proprement dite] et la psychologie. — Séparée de la matière inerte, cette instinctivité s'approche de

(*) Qui appartient à l'intention, c. à d., à ce mouvement de l'âme par lequel on *tend* à quelque fin.

la matière organisée, telle qu'elle se montre dans les plantes qui sont [formées] d'une matière vivante, sentante [douée de sentiment] peut-être. Là tout est instinct, c'est-à-dire, la vie universelle de la nature, modifiée de différente manière, mais au plus bas degré de l'individualité, instinct privé de tout mouvement spontané et attaché à la terre. L'animalité approche, à différentes distances des zoöphytes (*), de la vie individuelle; l'instinct s'y efforce, dirait-on, d'approcher de la nature pensante; mais rien ne fait encore soupçonner un libre arbitre; les animaux les plus rapprochés de l'humanité n'ont rien qui pourrait nous faire croire à une volonté distincte de leurs besoins, de leurs désirs, etc., etc., et dans quelques animaux qui se trouvent à une distance immense de l'homme, ces insectes artistes dont nous avons déjà parlé, l'instinct se montre comme une puissance intelligente en elle-même, douée d'une causalité intentionnelle, mais qui ne se reproduit dans ces êtres que comme l'effet connu d'une cause inconnue et étrangère à l'intelligence de ces êtres qui, outre leurs sensations purement instinctives, ne sont pas privés d'un entendement. Le célèbre Reimar, Professeur de philosophie à Hambourg, au milieu du 18me siècle, dans ses *observations physiques et morales sur les instincts des animaux, leur industrie et leurs moeurs*, quoiqu'il ne remonte pas à une intelligence intentionnelle qui réside dans la matière, ne laisse cependant aucun doute, dans ses différentes espèces des instincts des animaux, sur ce que leurs sensations instinctives ne peuvent être confondues avec leurs actes spontanés et volontaires, et il donne, pour ainsi dire, à ses lecteurs les prémisses, pour en tirer la conséquence, qu'ils sont doués de deux savoirs très-distincts, dont l'un appartient à leur nature individuelle, libre à un certain degré, l'autre à une disposition innée qui est en-

(*) Classe d'animaux sans vertèbres, sans nerfs et sans membranes articulés, et sans organes destinés à la circulation et à la respiration.

tièrement mécanique et à laquelle il leur est impossible de résister; et celà étant, il aurait du aboutir à cette conclusion: que ces deux *savoirs*, quoique dans une dualité apparente dans ces êtres, doivent être reconnus comme unis et identiques dans un principe qui est au dessus de leur état phénoménal.

Après avoir énumeré plusieurs classes d'instincts, en les distinguant en pouvoir mécanique et en pouvoir libre, il poursuit ainsi: — «Les instincts industriels des animaux de la même espèce, dans un état libre (c. à d. sans contrainte hors de leur organisme), opèrent toujours d'après les mêmes méthodes invariablement déterminées; au moins en ce qui y est essentiel. C'est pourquoi l'on n'y remarque aucune différence, en quelque contrée que ce soit. Les générations présentes et celles à vénir ne perfectionnent point les instincts des générations passées; mais si l'on ne remarque point, qu'ils acquièrent une nouvelle industrie, on ne voit pas non plus, que celle qu'ils tiennent de la nature s'altère ou se perde." — Il y en a même dont l'instinct est accompagné de pressentiment, comme dans les oiseaux passagers; on observe encore l'art des insectes qui subissent des métamorphoses (*) et qui, lorsque le tems de leurs transformations dans une autre existence arrive, comme l'observe l'auteur cité, se suspendent ou forment des enveloppes, ou bien s'enterrent pour se garantir du froid, de l'humidité et d'autres accidens qui pourraient leur nuire, en recommençant une autre manière d'être et de vivre.

Tous ces phénomènes dont quelques-uns se montrent chez les hommes comme dans les animaux, dans ces animaux dont l'intelligence est entièrement soumise au savoir instinctif, ne peuvent être expliqués, que par une substantialité hétérogène [étrangère en quelque sorte] qui, quoique n'appartenant pas à notre substantialité personelle, requiert une

(*) Changemens de leurs formes corporelles, ou de leur organisation inférieure, en d'autres formes et en une autre organisation.

identité de savoir dans l'une et dans l'autre. Il y à donc une subjectivité dans la nature objective, comme il y a une objectivité dans notre sujet, toutes les fois que nous considérons ce sujet, non comme action, mais comme agent et comme personne. Et c'est précisément cette idée de substance personnelle permanente qui exige (avec l'identité de notre connaissance morale et physique) le tems absolu, c. à d. l'éternité. Cet Instinct, s'il ne tient pas à notre expérience objective, pas plus qu'à notre expérience subjective, qui l'une et l'autre sont d'une nature phénoménale, ne pourra donc être rapporté qu'à ce qui est un état *nouménal* dont les phénomènes ne sont que les types. — Et c'est ce qui nous fait entrevoir ce que pourrait être le *moi* noumène, tandisque les actions libres de ce même *moi* nous font pressentir ce que c'est que la substantialité, et par conséquent, l'éternité de la matière.

§ 226.

Nous avons reproché a Kant, qu'en voulant déduire une théologie morale de ce qu'il nomme la *raison pratique*, il ait abandonné la méthode critique, non seulement pour la remplacer par le dogmatisme, mais pour se créer une philosophie hyperphysique et surnaturelle [une philosophie qui surpasse toute science physique et s'élève au dessus de la sphère de la nature entière tant des corps que des intelligences] où il admet une sphère d'êtres, si non pensans [intellectuels], du moins voulans [doués d'une volonté] dont il est impossible de soupçonner même la possibilité. Il admet cette sphère, ne sachant que faire du tems où tous les évènemens et toutes les actions se succèdent d'après une causalité; conception dont il est impossible de séparer le tems; et ce qui rend sa causalité libre plus incompréhensible encore, c'est que le tems dont il nie l'existence, soit phénoménale, soit nouménale, ne peut être élevé, ni dans son systême théorique, ni dans son systême problématiquement pratique, jusqu'à l'idée de l'éternité.

Peut-être cependant, que son erreur, quant à l'espace et au tems, pourra servir à nous conduire et à nous guider, dans nos recherches, vers l'hypothèse de l'identité de la nature subjective et de la nature objective, dans son état nouménal où le tems et l'espace se trouveraient également identifiés.

Son erreur consiste avant tout en ce que dans sa théorie critique, par rapport à ces deux intuitions phénoménales, il ne distingue pas l'idée d'existence de celle de la réalité, idées qu'il distingue cependant très bien dans son exposition des conceptions pures de l'entendement.

En traitant de ces deux lois de la sensibilité (pag. 56 de la cr. de la r. p.) il leur accorde *trop* et *trop peu*, comme à deux sources de notre connaissance. — *Trop*, en leur accordant une *réalité* vis-à-vis des phénomenes, c'est-à-dire, une réalité *relative*. *Trop peu*, en leur ôtant, avec *la réalité*, *l'existence*, soit subsistente, soit seulement inhérente. En les considérant comme subsistantes, comme le font ordinairement les physiciens mathématiques: «*nous devons admettre*," dit-il, «*deux non-êtres existans pour soi qui seraient éternels et infinis.... qui ne seraient là, que pour renfermer en eux toute réalité*" (*).

Il aurait dû dire: deux *non-réalités*, auxquelles il faut cependant reconnaitre une existence pure, phénomenale, quoique les phénomènes eux-mêmes seraient des réalites sans existence et sans quantité extensive. Car qu'est-ce que seraient des *étendues* et des *durées* privées des conditions nécessaires de leurs quantités extensives; et qu'est-ce que serait une réalité relative, telle que celle qu'il accorde au tems et à l'espace sans une existence relative. — L'éternité qu'il prend quelquefois pour *le tems* sans fin, serait donc, même selon sa théorie, également un *non-être* (unding). Il n'y a de raison à donner pour sa théorie qui aboutirait

(*) „So müssen sie zwey ewige unendliche vor sich bestehende unthinge annehmen, welche dasind nur um alles wircklige in sich zu befassen."

à une absurdité, que celle de pouvoir admettre dans sa raison pratique un *moi* (objet surnaturel) doué d'une *volonté* qui n'est pas notre libre arbitre, mais qui est elle-même hors du tems et de l'espace, pour la soustraire, par cette théorie, à toute causalité qui, si elle était astreinte [restreinte, réduite, limitée] au tems, ne pourrait s'accorder avec ce qu'il comprend par un *moi* anti-phénoménal et une volonté anti-phénoménale. Et pour être conséquent dans sa théorie morale où le libre *arbitre* n'est pas plus libre que tout autre phénomène, il préfère d'accorder au tems une réalité relative et phénoménale, sans subsistance pour soi [propre], et inhérente, plutôt que de reconnaître au tems une existence quelconque. — Et que c'est là le fond de son erreur, on pourra le soupçonner en confrontant deux passages, l'un dans sa *crit. de la raison pure* (p. 577), l'autre dans sa *raison pratique* (p. 177). Après avoir établi en principe, que chaque homme s'est formé un caractère empirique de son libre arbitre, comme une certaine causalité de sa raison, d'après laquelle on peut juger les principes subjectifs de son libre arbitre — — et que d'après cela tous les actes des personnes, comme phénomènes, son déterminés par leur caractère et par les autres causes coöperantes suivant l'ordre de la nature; il continue dans le premier passage: « si nous pouvions scruter jusqu'au fond tous les phénomènes du *libre arbitre* humain, il n'y aurait aucune action humaine que nous ne pourrions pas prédire avec une entière certitude et connaitre comme produite nécessairement par les conditions précédentes." — Il est impossible de dire plus pertinemment [positivement, clairement] que toutes les actions de l'homme, considéré comme être phénoménal, c'est-à-dire, de l'homme tel que nous le connaissons, sont prédéterminées par une causalité irrésistible. — Et dans le second passage, celui de sa *raison pratique*, après avoir soutenu ce qui suit (pag. 169) (*): « Dans le

(*) *Ich bin in dem zeitpuncte darin ich handel niemals frey.* C'est le tems qui précède l'action, qui l'a déterminée.

tems où j'agis, je ne suis jamais libre." — il dit avec une précision qui ne laisse aucun doute par rapport à ce fatalisme phénoménal: «On peut concéder, [accorder, avouer, admettre] que lorsqu'il serait possible d'avoir une connaissance si profonde de la manière de penser d'un homme, telle qu'elle se montre dans ses actes, tant externes qu'internes, et que nous connussions tous les motifs, et tout ce qui y aurait donné lieu, on pourrait calculer d'avance les rapports de cet homme à son avenir, avec la même certitude, qu'on calcule une éclipse solaire ou lunaire." — Voilà donc l'homme phénoménal astreint [forcé] par le tems passé à devenir ce qu'il sera pendant toute sa vie phénoménale; et il y ajoute immédiatement: «et soutenir néanmoins, que l'homme est libre;" — c'est-à-dire, l'homme phénoménal, l'homme tel que nous le connaissons, ou plutôt, tel qu'il se connait lui-même, tel que chacun de nous connait son caractère intérieur, au moyen des impressions que nous recevons de notre *moi* et de son sens interne, est un produit de la nature et comme tel forcé d'agir et de former son caractère individuel d'après des lois immuables; (en d'autres termes, nous sommes les hommes machines de *Lamétrie*), dans notre état phénoménal: mais nous sommes moralement libres, considérés comme noumènes, et tels que nous ne nous connaissons pas. Il faut seulement y ajouter, que dans notre état phénoménal nous nous attribuons par la conscience morale le mérite et le blâme de toutes nos actions.

§ 227.

Rien n'est plus absurde qu'une telle philosophie morale où il faut supposer un *moi* à-la-fois libre sans connaitre sa liberté, telle qu'elle est dans une sphère hyperphysique, et d'un autre côté ce même *moi* forcé par les lois de la nature, dans ses actions qu'il croit libres. — Il faut bien avouer cette absurdité, et cependant rien n'est plus consé-

quent que cette amphibologie mystique, dans le criticisme partial de Kant, en n'admettant que l'expérience objective susceptible d'être soumise aux vérités primordiales de notre entendement, et en ne voyant dans le tems qu'une forme de notre intuition, sans existence, mais comme telle immuablement attachée à la causalité absolue; il est impossible de concevoir une volonté qui puisse s'élever au dessus des lois de la nature, et d'échapper au *fatalisme universel*, sans avoir recours à un système diamétralement opposé, mais à-la-fois inconnu et inconnaissable où le tems n'est pas même phénomène, mais où il est une de ces perceptions nécessaires, dans le foyer cognitif de notre intelligence, et où le sujet pensant lui-même n'entre que comme le cadre des facultés qui, joint à cette expérience, l'accompagne dans la pensée, pour former cette connaissance de l'univers objectif et matériel; laissant à l'x qui plane sur cet univers et dont le moi connu fait partie, le soin des objets en eux-mêmes, tels qu'ils sont, abstraction faite de notre manière de les percevoir, à laquelle tout ce qui est objectif est soumis, pour nous, et c'est dans ce sens que les objets doivent se conformer à ces loix cognitives dont l'ensemble forme le MOI.

Au lieu de rechercher une troisième expérience dans une hypothèse où la nature objective et subjective pourraient s'identifier dans une expérience où les deux autres trouveraient la solution de leur dualisme, le criticisme de Kant croit pouvoir résoudre cette dualité inextricable dans sa théorie pratique qui n'est pas même une hypothèse; mais qui est une supposition négative, dévéloppée avec une pénétration profonde dans tous les recoins les plus cachés et les plus subtilisés de la pensée, s'appuyant cependant sur une expérience d'imputation des actions qui, sans être libres, reflètent des rayons d'une volonté libre hyperphysique et surhumaine.

Cette liberté absolue et pure, dégagée de toute velléité d'un caractère doté [pourvu, privilégié] de ce que nous

comprenons par libre arbitre cette liberté nouménale d'une volonté également nouménale et qu'on suppose dans cette philosophie critique de Kant, comme étant la causalité des actions de l'homme dans son état phénoménal; — cette volonté causante [qui agit comme cause] enfin, cachée et occulte, qui, quoique hors du tems, opère cependant dans le tems, et les phénomènes d'une nature morale qui se succédent dans le caractère de l'être pensant — tout cela est assurément peu propre à nous être de quelque utilité dans nos recherches d'une hypothèse qui, en conciliant le dualisme qui sépare la nature physique de la nature morale de l'univers, nous élèverait à l'identité absolue qui renfermerait la solution voulue [exigée] par la raison: car au lieu de viser à une solution, cette causalité inconnue, occulte, hors du tems et de l'espace, rend la contradiction plus tranchante [décisive, peremptoire] qu'elle ne le serait déjà, dans *la critique de la raison pratique.* Cependant lorsque l'auteur de la *crit. de la r. pr.* descend de son empirée inintelligible, pour éclaircir, autant que possible, son monde nouménal où une volonté ineffable [inconcevable] plane causalement au dessus d'un monde phénoménal, comme législatrice universelle, libre et néanmoins nécessaire, il se sert alors d'un trope [ou figure rhétorique] qu'on n'a qu'à prendre dans un sens propre et non-figuré, pour en conclure, non ce qu'il a soutenu, mais ce qu'il aurait dû soutenir, pour remplacer le tems, afin de l'identifier avec une notion dont le tems est le type.

«La nature hypersensible (dit-il p. 74), autant que nous pouvons nous en faire une idée, n'est autre chose qu'une nature soumise à l'autonomie de la raison pure et pratique, et la loi de cette autonomie est la loi morale, laquelle est par conséquent la loi fondamentale d'une nature qui est au dessus de nos sens, et d'un monde purement intelligible [intellectuel, spirituel] dont le pendant (das gegenbild) dans le monde sensible eût dû exister, sans changer à-la-fois en aucune manière les lois du monde sensible." — Cette pen-

sée est sublime et digne du grand penseur qui s'en est servi, pour faire soupçonner un des rapports supposés entre l'univers sensible et le monde qu'il nomme intelligible; mais ce serait un rapport qui, pris au pied de la lettre, ne serait qu'un rapport entre l'univers physique et l'univers moral. De cette manière, le monde sensible qui, par cette raison, resterait toujours le monde phénoménal dont nous avons l'expérience, régi par les lois de la nature physique, et par conséquent, par une causalité coactive [coöperante], ne serait en rien changé, quant à sa nature objective; et la seule différence consisterait en ce que les hommes seraient motivés [mènés, dirigés par les motifs d'une volonté] par un libre arbitre qui se trouverait dans une concordance parfaite avec *l'impératif catégorique;* et leurs penchants, leurs passions, leurs instincts, et leur caractère, etc., ne les empêcheraient jamais d'agir suivant cette loi morale; leur volonté serait conforme à cette règle impérative: — « *Agis d'après une maxime qui puisse être reconnue comme la loi universelle.*" En admettant une telle nature, on aurait fait un grand pas vers l'hypothèse que nous projetons; mais elle laisserait la théorie Kantienne dans le même état insoluble: « car la causalité absolue qui n'a de signification dans son rapport avec le tems, lequel selon Kant n'a pas même une existence phénoménale, cette causalité, qui ne peut opérer que dans une succession continue et non-interrompue rendrait, cette autonomie impérative impossible dans la nature phénoménale.

Sans admettre une causalité intentionnelle dans cette nature, comme un contrepoids à celle de cause et d'effet, l'impératif catégorique n'y est qu'un mot vide de sens. — En admettant, au contraire, une causalité de but et de moyen, comme antithèse équilibrante dans le monde phénoménal, et le *tems*, ainsi que *l'espace*, phénoménalement existants; une telle nature, régie par l'autonomie de la raison, serait telle qu'il la représente, savoir une *natura ectypa* (l'image symbolique) d'une nature nouménale, (*natura archetypa*) qui,

quoique inconnue dans son essence nouménale, serait dans une conformité parfaite à ce que nous appelons le libre arbitre des êtres rationnels. Le tems ne serait plus un *non-être* (ein unthing), loi purement et simplement formelle de l'univers sensible, mais, avec *l'espace*, la base indestructible de la nature, et conjointement avec lui, le type de ce que l'éternité serait pour l'univers nouménal.

Sous ce rapport le dualisme du tems et de l'espace réduit à l'unité, serait dans une parfaite analogie avec les deux expériences identifiées avec cette expérience dont nous ne connaissons que les phénomènes inexplicables par les lois de l'entendement et faiblement adombrés [figurés] dans les troisièmes acceptions des catégories que nous avons designées sous les dénominations de *totalité*, de *limitation*, et *d'action et de réaction*, dans un sens absolu. — Cette dernière causalité surtout, qui est la réciprocité de l'activité et de la passitivité de tout ce qui existe simultanément dans la nature entière, n'est donc plus la nature physique et la nature morale, prises distinctement l'une de l'autre, mais la nature unique et identique comprenant dans sa totalité ces deux natures réunies dans la vie universelle de l'univers, nature dont toutes les sensations et toutes les opérations instinctives se manifestent dans la troisième expérience.

Dans les antinomies qui résultent des deux systèmes dogmatiques, même en les soumettant à la méthode critique, nous avons vu, qu'au lieu de résoudre le problême du dualisme, elles n'ont fait que l'augmenter [que de rendre cette solution plus difficile]. Il en est de même dans la dialectique de Kant. Au lieu de ne trouver que l'antithétique de la causalité de cause et d'effet, il aurait dû démontrer une égale antinomie dans la causalité de but et de moyens; il aurait rendu par là le dualisme plus tranchant [plus marqué, plus vivement tracé], mais, comme dans plusieurs cas, ce procédé aurait été l'excès du mal qui en aurait porté le remède avec lui. — On trouverait dans la troisième expérience

le mot de l'énigme, en érigeant sur sa vraie base le dualisme du tems et de l'espace, et [en l'élévant] à l'unité sans bornes de *l'éternité.*

Voyons cependant ce que cette éternité, que nous sommes bien loin de connaître, et qui remplacerait le tems comme intuition dans l'expérience d'une nature intentionnelle, nouménale que nous ne connaissons pas plus, mais dont nous supposons, que tout ce qui a trait aux différentes espèces d'instinct, doive être l'état phénoménal; voyons, dis-je, ce que cette éternité devrait être et ce que, dans cette supposition, cette troisième expérience mixte et cette troisième intuition d'une sensibilité qui n'est pas la nôtre et qui demanderait encore une troisième causalité entre celle de *cause* et *d'effet*, et celle de *but* et de *moyen*, [voyons ce que cette éternité, ce que cette expérience, cette intuition et cette causalité, d'un troisième ordre] seraient dans l'hypothèse où le contradictoire du dualisme se trouverait résolu dans l'identité transcendante des phénomènes objectifs et subjectifs.

Tout ce qu'il y a à remarquer par rapport aux deux causalités qui se contredisent dans la supposition qu'elles sont prouvées, l'une et l'autre, avec une égale évidence, n'est pas encore entièrement épuisé.

Avant de passer à ce qu'il y est encore à remarquer à ce sujet, il ne sera pas inutile de recourir aux raisonnemens que Kant a employés, pour résoudre les contradictions qui se presentent dans les antinomies qu'il appelle dynamiques.

LES ANTINOMIES DE LA CAUSALITÉ, D'APRÈS KANT.

§ 228.

N'admettant que les phénomènes objectifs pour y appliquer les conceptions pures de l'entendement, Kant ne s'occupe que de ceux-ci, dans l'exposition des antinomies qui s'y rapportent aux assertions thétiques et antithétiques de

la causalité; et par conséquent, il n'entre pas dans ce qui a trait à la causalité subjective de but et de moyen. — D'après cela, il expose cette antinomie concernant *la relation*, de la manière suivante :

THÈSE.	ANTITHÈSE.
Tout ce qui arrive dans le monde, ne dépend pas uniquement des lois de la nature, et l'existence des phénomènes exige de plus une causalité libre.	Il n'y a pas de causalité libre; mais tout ce qui arrive dans le monde a lieu d'après les lois de la nature.
D'après ce qu'il a dit antérieurement, la preuve [ou la démonstration] en est selon Kant, qu'en remontant de cause en cause, on ne parviendrait pas à une cause indépendante; mais en tout cas la série des causes serait sans cause. Il faut donc une cause première libre, sans laquelle il n'y aurait pas une totalité dans la série des causes.	En admettant une cause libre; celle-là n'aurait pas de cause, ce qui detruirait l'assertion de causalité, comme loi universelle. Une liberté dans les causes aboutirait à un monde, (à une nature) privé de lois nécessaires; à une espèce d'anarchie objective.

Cette antinomie est reproduite par la série de *la modalité* que nous traduirons le plus littéralement possible, parce qu'elle contient des vues sur l'existence que nous n'avons pas encore exposées dans les détails qui pourront nous servir en ce qui est encore à ajouter, pour remplir tout ce qu'embrasse l'idée de causalité.

THÈSE.

A l'univers il faut quelque chose qui, (soit une de ses parties, ou bien comme sa cause) existe comme un être purément et absolument nécessaire.

ANTITHÈSE.

Il n'existe nulle part (c. à d. ni dans le monde, ni hors du monde) aucun être comme sa cause; (c. à d. aucun autre être absolument nécessaire qui soit lui-même la base ou le fond de sa propre existence.

PREUVE DE LA THÈSE.

L'univers sensible étant la totalité de tous les phénomènes, contient en même tems (simultanément) une série de changemens. Car sans ces changemens, la conception de série du tems, comme condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée (*)? Chaque changement est soumis à la condition qui, quant au tems, le précède, et sous laquelle il est nécessaire. Or chaque chose conditionnelle exige une série achevée de conditions

(*) Le tems précède bien objectivement la possibilité des changemens comme la condition formelle; mais seulement d'une manière subjective, et dans la réalité de la conscience se trouve cette représentation; mais seulement toute autre au moyen de l'expérience.

PREUVE DE L'ANTITHÈSE.

Supposons que le monde lui-même, ou quelque chose dans le monde, soit un être absolument nécessaire; dans ce cas, il y aurait dans la série de ses changemens un commencement qui serait inconditionnellement nécessaire, et par cela même sans cause; ce qui est contraire aux lois dynamiques de la détermination de tous les phénomènes dans le tems; ou bien, cette série elle-même serait sans commencement, et quoique dans toutes ses parties contingente et inconditionnelle, elle serait dans sa totalité absolument nécessaire et inconditionnelle, ce qui se contredit; puisque l'existence d'une multitude ne peut être nécessaire, lorsqu'aucune de ses par-

qui la précèdent, et dont le premier terme est purement inconditionnel; ce qui est la seule chose absolument nécessaire. Il faut donc qu'il y ait quelque chose nécessairement existant, lorsqu'un changement existe comme son effet (la suite).

Mais cette nécessité absolue appartient elle-même au monde sensible. Car en la supposant hors du monde, la série des changemens devrait en déduire son commencement, sans que cette cause absolument nécessaire appartienne au monde sensible, ce qui est impossible: car, puisque le commencement d'une série du tems, ne peut être déterminé que par ce qui le précède, quant au tems, la condition suprême du commencement d'une série de changemens doit exister dans le tems, avant que le commencement eût lieu (car le commencement est une chose existente, à laquelle précède un tems, où la chose qui commence, n'existait pas encore).

Donc la causalité de la cause absolument nécessaire, ainsi que cette cause elle-même, appartient au tems, de même ties possède une existence absolument nécessaire en elle-même.

Supposé au contraire, qu'il èxiste hors du monde une cause nécessaire du monde; dans ce cas, cette cause, comme membre suprême [comme dernier terme ou terme supèrieur] dans la série des causes et des changemens dans le monde, devrait commencer (*) l'existence de ces causes et de ces changemens.

Mais alors aussi cette cause suprême devrait commencer à agir, et sa causalité devrait appartenir au tems, et par celà même, à la totalité des phénomènes, c. à d. au monde, par conséquent, cette cause elle-même, ne serait pas hors du monde; ce qui contredit la supposition.

Donc ni dans le monde, ni au dehors du monde, mais

(*) Le mot: *commencer* es tpris dans une double signification. Dans une signification active, lorsque la cause commence une série de situations comme son effet (*infit*). Dans une signification passive, lorsque la causalité commence dans la cause même (*fit*). Je conclus ici de la prémière à la seconde.

qu'au phénomène, (auquel le tems est la seule forme possible), par conséquent elle ne peut être conçue séparée de l'idée de tout phénomène. Donc il est dans le monde quelque chose d'absolument nécessaire, soit comme la série entière, ou comme une de ses parties.

dans une union de causalité, il existe un être absolument nécessaire.

Ces deux antinomies, qui dans le fond ne forment qu' une seule, par rapport à la causalité objective, suffisent pour en conclure, que les objets, (le monde matériel) considérés comme noumènes, se trouvent dans une sphère de contradictions qui ne sont solubles, [qu'on ne peut lever, ôter] qu'en admettant, que les objets ne se trouvent que dans un état phénoménal, et que par conséquent ces contradictions qui sont inévitables, considérées comme effets qui appartiennent aux phénomènes, n'existent pas dans leur état nouménal, que nous ne connaissons pas. Il y a donc, si l'on veut, un dualisme dans *l'idéalisme transcendental de Kant*, savoir ces deux sphères, dont l'une est connue d'après nos moyens de connaître et en conformité a ces mêmes moyens, l'autre inconnue, parce que les instrumens, pour atteindre leur sphère transcendante, nous manquent. Mais le dualisme de deux espèces de phénomènes objectifs, ce dualisme, où deux sphères connues se combattent avec une égale évidence, au lieu de trouver une solution dans le criticisme partial de Kant, n'y trouve qu'un embarras nouveau et de nouvelles contradictions, par lesquelles la solution de ce criticisme même doit succomber. Au reste, ce n'est pas par les thèses, mais par les antithèses, que ce philosophe aurait dû commencer sa dialectique cosmologique: car ce sont les antithèses qui s'offrent les prémières dans son matérialisme phénoménal. En n'admettant que la causalité de cause et d'effet, et en rejetant celle de *but* et de *moyen*, l'univers ne

se présente d'abord, que comme suivant aveuglement le cours des lois de la nature physique, et comme n'existant que par sa propre nécessité, sans réquérir [exiger] un être absolu dans le monde, ou hors du monde; et c'est alors que la thèse deviendrait, par cela même, l'antithèse, dans laquelle la liberté ne pourrait entrer que commé étrangère à la causalité absolue.

Ce n'est que par la philosophie critique, qui reconnait deux expériences, et surtout deux espèces principales de phénomènes, dont l'une requiert la causalité de cause et d'effet, et l'autre la causalité intentionnelle, qu'on peut espérer une parfaite solution. C'est par cette philosophie achevée, envisagée sous toutes les faces de son ensemble, reproduite et redintegrée dans toutes les parties, que ce dualisme de la raison s'élève à son plus haut degré [de développement et de perfection]; mais en portant simultanément avec lui la solution de son problême antithétique. — Et si, comme on a pu déjà le pressentir, cette solution aboutit a une hypothèse, où cette dualité se termine dans une identité parfaite des deux sphéres phénoménales, nous y trouverons une raison de plus, pour donner à la philosophie critique le plus grand développement, dont le point de depart de Kant est susceptible.

§ 229.

Donnons un résumé succinct de ce qui doit entrer dans l'antinomie des deux causalités, où nous verrons que dans chacune de ces causalités se montre ce dualisme, mais de deux manières différentes. Commençons par voir, quel est l'axiome rationnel qui plane sur ces deux conceptions? Nous y verrons, que l'antithétique qui en résulte pour nos deux expériences, nous fournira en même tems la preuve, que, si la vérité relative aux sujets pensans se trouve dans une contradiction absolue avec la vérité relative des objets; elles sont néanmoins, l'une et l'autre, dans une analogie tellement par-

faite, par rapport à leurs directions rationnelles, qu'il sera impossible de ne pas y entrevoir une tendance mutuelle et réciproque vers l'unité des deux expériences.

Prenons, pour cet effet, l'axiome de la raison suffisante, qui est également vrai dans les deux causalités, ou plutôt qui en est l'apogée (*). Cette vérité primordiale est tellement identifiée avec l'intelligence humaine, que sans elle tout raisonnement, sur quoique ce soit, serait impossible; elle est si profondément enracinée dans l'essence de la pensée, et dans cette faculté que nous nommons la raison, que les sceptiques les plus subtils qui ont essayé de prouver, que cette vérité n'est pas un principe indubitable, n'ont pu employer que des argumens basés sur ce principe même. Sans y penser, ils ont nié cette vérité, tout en la prenant pour fond de leurs raisonnemens les plus spécieux. — Ici cependant s'élève une difficulté bien remarquable : car ce principe, énoncé comme raison suffisante de toute existence possible, et dont l'assertion ne peut être considérée comme problématique, — ce principe, tout peremptoire et inconditionnel qu'il puisse être, est cependant assujetti à la même dualité, que l'on trouve dans toutes les autres vérités primordiales, lorsqu'on l'applique à nos deux expériences, de sorte qu'en l'appliquant aux objets dans leur totalité, la causalité est le rapport nécessaire entre *cause* et *effet*, et en l'appliquant aux sujets, cette même verité s'exprime comme la relation entre le *but* et le *moyen*.

LES ANTINOMIES DES DEUX CAUSALITÉS, SELON LA PHILOSOPHIE CRITIQUE COMPLÉTÉE.

§ 230.

La première [causalité] appliquée à la totalité objective, c'est-à-dire, à l'univers sensible, s'énonce par la thèse, ainsi conçue :

(*) Terme de l'astronomie : *le point où une planète est à sa plus grande distance de la terre ;* au figuré, c'est le plus haut degré d'élévation dans une idée ou dans une chose.

THÈSE.

Toutes les situations de l'univers se suivent comme situations causantes et situations causées. L'état présent du monde est le produit nécessaire de celui qui l'à précédé; lequel à son tour est le produit d'une situation plus antérieure; et en remontant ainsi de situation postérieure à une situation plus antérieure, on n'arrive jamais à une situation première, qu'on pourrait admettre comme une cause absolue de toute la série des situations, puisque, dans ce cas, cette dernière en remontant (c'est-à-dire la dernière dans la régression, en allant en arrière dans le tems passé) et la première en descendant, ou dans la progression vers l'avenir; — l'une et l'autre existeraient sans raison suffisante de son être. L'univers existerait donc d'une manière contraire à sa propre loi.

Il en serait de même, quant à la série descendante ou progressive des situations causées. Une situation causée ne pourrait jamais être la dernière dans les états du monde: car celle-ci serait une situation causée, sans être à son tour une situation causante. Il y aurait donc dans la série descendante ou progressive dans le tems, un effet qui serait effet le dernier, également contraire à sa propre loi. — Ni l'un, ni l'autre, ne peut être admis, sans déroger à la loi suprême de la nature; ce qui serait absurde.

Par conséquent, la série des situations causantes et causées de l'univers séra sans commencement et sans fin. Mais en admettant cette conclusion inévitable, celle-ci serait aussitôt remplacée par son

ANTITHÈSE,

où il serait prouvé, que l'univers, sans commencement ou cause, et sans fin, aboutirait à une contradiction également absurde. Car, en admettant l'absence d'une prémière situation causante, et par conséquent, une régression, dans le tems passé, d'une série sans commencement, chaque éche-

lon de la chaine infinie serait causante et causée; mais la chaine entière serait sans cause, sans raison suffisante. Car, il faudrait du moins répondre à la question: quelle est la cause de la causalité elle-même? Elle ne serait pas seulement sans cause, mais anticausale [contraire à l'idée ou à la notion de cause].

Voulant échapper à cette dernière contradiction, en disant: « de deux choses l'une; ou la série entière sera la cause immanente [inséparable, conjointe] d'elle-méme, ou bien une cause première en sera la cause absolue et suprême;" on ne ferait, que reculer la contradiction, sans la résoudre: car, on demandera toujours la raison suffisante d'une existence qui, au lieu d'avoir une cause antérieure, en aurait une simultanée avec l'effet, comme nous verrons encore par la suite.

Voilà donc l'antinomie qui se présente dans sa dualité, en appliquant le principe de la raison suffisante à l'expérience objective. On y voit déjà, que Kant, au lieu d'épuiser cette dialectique cosmologique, n'est pas même entré dans tous les détails; en s'attachant seulement à l'expérience objective, et en négligeant l'antinomie de l'expérience subjective; et qu'apparemment il est tombé dans l'erreur, en commençant par la thèse qui aurait dû être l'antithèse.

Appliquons maintenant le même principe fondamental à l'expérience subjective et au moi pensant et voulant.

En soumettant cette expérience à la causalité de ***but*** et de ***moyen***; la causalité, de coactive qu'elle était, deviendra causalité libre; car toute volition, velléïté, ou même tout désir, tend à agir, c'est-à-dire, à remplir un ***but***.

En partant de là, une autre antinomie, plus redoutable que la première, fera commencer une nouvelle lutte. Et cette lutte est à-la-fois la plus énigmatique que la raison [soutient] avec elle-même.

Sans nous borner à l'expérience, que nous obtenons de notre sujet pensant et voulant, dans celle que nous acquérons des animaux les plus rapprochés de l'humanité, animaux qui (quoiqu'avec une moindre intensité de facultés cognitives) pensent, veulent et agissent comme nous, en remplissant des buts, il nous est également impossible de méconnaître une telle tendance de desseins comme p. e. dans une infinité d'insectes qui, quoique placés à une immence distance de l'homme, remplissent, par un instinct aveugle, des buts, au moyen de leurs oeuvres et de leurs opérations industrieuses et artificielles. Or ces actes seraient impossibles, si ces insectes n'étaient pas mus par des intentions très prononçées qui, étant élevées au dessus de leur propre intelligence, ne peuvent être produites que par des forces intelligentes d'une nature intentionnelle.

Outre cela, nous rencontrons dans le regne végétal, et même dans les forces purement mécaniques de la matière, que nous nommons matière brute, des causes qui se lient à des vues et à des désseins, lesquels ne laissent aucun doute sur ce fait, que tout y est astreint à une causalité subjective de but et de moyen. — Mais ce qui plus est, la causalité objective de cause et d'effet elle-même doit concourir, avec la causalité libre, à remplir tous les desseins d'une volonté conduite par des motifs. Et partoût, où notre expérience n'est pas arrêtée dans la contemplation de l'univers et de son organisme immense, soit que nous descendions dans les détails des parties, dont la pétitesse échappe à nos regards, soit que nous pénétrions, autant que possible, dans les vastes régions de l'espace illimité, rempli de systêmes solaires, nous trouvons partout des vestiges de desseins à accomplir et de fins à atteindre, au point même, qu'il serait ridicule de vouloir méconnaître ici la raison suffisante, qui ne peut être conçue, que comme libre, opposée à la causalité objective et coactive.

Cependant, dans cette causalité volontaire et libre, une autre antinomie de thèse et d'antithèse est tout aussi inévitable, que celle qui nous arrête dans la première causalité.

Commençons par la

§ 231.

THÈSE.

« Il n'existe pas de causalité coactive dans les évènemens, ni, par conséquent, dans les situations qui se succèdent dans l'univers; mais toutes sont régies et conduites par une causalité intelligente, spontanée et inhérente à l'essence d'une nature douée d'une volonté."

EN VOICI LA PREUVE.

En supposant le contraire, c'est-à-dire en admettant une causalité coactive [qui force matériellement, par des poupouvoirs mécaniques] et nécessaire, il n'y a que deux cas possibles.

Ou tout, sans aucune exception, sera soumis à cette causalité nécessitante de cause et d'effet, ou bien il n'y aura que quelques êtres ou quelques évènemens dans l'univers qui y seront soumis.

Dans le premier cas, tous les objets, qui s'annoncent comme des buts et des réalités, nous devrons les considérer, comme des évènemens qui résultent de forces aveugles, se développent d'après des lois coactives de la nature, auxquelles rien ne peut résister; et alors cette tendance apparente vers des buts, qu'on ne peut révoquer en doute, s'y trouverait sans raison suffisante; ce seront donc des buts sans motifs, atteints fortuitement, opérés sans dessein, et sans intention; comme Kant s'exprime par rapport à des effets analogues: il y aurait donc dans la nature une intentionnalité sans intention (zweckmässichkeit ohne zweck); ce qui serait absurde; non pas seulement contradictoire, mais une contradiction dans les termes; et la volonté de l'homme ne serait plus une volonté. Dans le second cas, celui d'une causalité coactive, qui ne serait pas universelle, mais seulement coërcitive dans quelques substances, par exemple dans la ma-

tière brute et inanimée, dans tous les êtres privés de vie et inorganiques, dans les forces attractives et repulsives, [admises ou nécessaires] pour expliquer les mouvemens des corps célestes. — Mais dans cette supposition, la situation précédente ne pourra remplir ce but, que pour autant que la causalité coërcitive et ses forces aveugles concourent heureusement avec l'intentionnalité de la causalité voulante, qui, par conséquent, ne depandrait pas des motifs de celle-ci; mais qui ne serait que le produit d'un concours casuel [fortuit], et de hazard concourant, ou contre-carrant (*), dont dépendrait la réussite des buts et des motifs de la force voulante du grand-tout. Ces myriades de mondes, qui forment l'organisme de l'univers, régies en apparence d'après des lois qui tendent à des fins certaines [déterminées], ne s'interrompent pas dans leurs courses, courses qui ne manquent pas [de correspondre] aux calculs des plus grands astronomes; ces mondes seraient donc gouvernés, en dernière analyse, par des concours fortuits d'actions et de réactions, forcées d'agir avec des forces intelligentes, dont elles ne dépendraient pas, ce qui serait également absurde, ou bien, la causalité, reputée coërcitive et nécessitante de cause et d'effet, serait elle-même conduite et régie par une volonté, qui se servirait des lois de la nature pour arriver à ses fins. Par consequent la thèse est prouvée, puisque dans ce cas (le seul qui reste à admettre dans le dilemme), la cause intentionnelle serait la cause de la causalité nécessitante. — Examinons maintenant

§ 232.

L'ANTITHÈSE.

« Il n'y a ni spontanëité, ni agent libre, dans la série des situations causantes et causées de l'univers, mais toutes se

(*) *Contre-carrer*, s'opposer directement à quelqu'un, à ses projets; en général, à une chose quelconque.

suivent et se succèdent forcément d'après les lois nécessaires et immuables de la nature."

Tout en avouant, que, lorsqu'on n'admet que le dilemme d'une causalité intentionnelle, qui serait cause de la causalité nécessitante, ou de cette dernière considérée comme cause de la première, il faudrait admettre la première assertion, puisque rien ne serait plus absurde, qu'une causalité nécessitante, comme cause de la causalité libre et intentionnelle; — on est donc bien loin d'être au bout de cette manière d'argumenter; car: pour soutenir cette prétendue causalité libre, afin de donner aux situations, qui se succèdent dans l'univers, une volonté ou libre arbitre, dans la marche causante, tendante à des buts quelconques, soit bons, soit mauvais, ce raisonnement n'ôte rien à la validité du principe régulateur suprême de l'univers; et toute causalité cesserait d'être causale, c'est-à-dire, serait en contradiction avec elle-même, lorsqu'on lui ôterait son attribut essentiel, savoir, la nécessité absolue, avec laquelle chaque situation précédente du monde produit son effet dans l'état suivant. Vouloir commencer par une situation première et absolue, telle qu'une création qui dérive d'une volonté libre de produire ou de ne pas produire, serait vouloir admettre un agent, ou une communion [union, réunion, ou communauté] d'agens nécessaires en soi [de leur propre nature, ou considérés en eux-mêmes] et comme cause absolue, et bien tellement nécessaires, qu'il serait impossible, qu'il n'existât pas, ou qu'ils n'existassent pas. — Mais dans cette supposition, il reste toujours à résoudre la question: quelle est la raison suffisante, par laquelle cet agent, ou cet ensemble de forces motrices, ayant la cause de son existence et de son essence en lui-même, n'ait pas eu la liberté de ne pas exister? Cette existence n'a donc pas dépendu de lui. Un destin irrésistible l'a dû évoquer du néant à l'existence. Mais passons d'abord sur cette difficulté, où la *liberté* et la *nécessité* absolues supposent, si non l'identité, au moins l'union de deux choses diamétralement opposées

et contraires l'une à l'autre; et disons avec Spinoza, que cette cause créatrice et substantielle est nécessairement libre. Alors du moins la contradiction sera exprimée d'une manière moins tranchante, que dans l'expression, qu'elle est librement nécessaire. Mais dans l'un et l'autre cas, surgit [s'élève] une seconde question: «Pourquoi, étant nécessaire en elle-même, et, par conséquent, indépendante de tout autre agent coërcitif ou volontaire, a-t-elle agi de telle manière plutôt que de tout autre?" — En disant avec Leibnitz (qui a voulu résoudre ce problême) elle a conçu et créé le meilleur des mondes possibles, «la question vitale a été reculée, sans être levée; au contraire, on a soumis la création à une loi de la nature, en avouant tacitement, qu'elle n'a pu créer autrement qu'elle ne l'a fait; — ou bien, cette cause étant entièrement libre, pourquoi n'a-t-elle pas voulu la rendre plus parfaite, c'est-à-dire, plus rapprochée du but suprême d'une volonté, causalité de but et de moyen? Qu'est-ce qui a précédé, pour déterminer son choix? — Nous ne pouvons rien concevoir, pas même la détermination d'une volonté arbitrairement libre, sans une raison suffisante. — Cet agent libre aurait donc agi sans motif. — Mais il y a plus: pour démontrer l'existence et l'essence de cet agent libre, on s'est appuyé sur l'ordre et l'harmonie parfaite, dont nous nous aperçevons dans la nature [que nous remarquons dans le spectacle de l'univers].

Mais, il y a bien des choses à rabattre [à retrancher] de cette perfection. Les plantes vénéneuses, les insectes [vénimeux], la vermine (*) dégoutante et hostilement destructive, qui s'engendre partout où l'industrie humaine n'en prévient pas la propagation éminemment prolixe; les mille inconvenances qui résident dans le globe, que nous habitons, et qui, à l'instar de nuées de sauterelles, qui tombent sur des prés ensemencés, pour tout ravager et pour tout dé-

(*) Toutes sortes d'insectes nuisibles et malpropres, poux, puces, punaises, etc.

truire, et qui sont les images les plus ressemblantes de tant d'imperfections indubitables, semblent plutôt les effets de causes qui veulent la desharmonie.

De deux choses l'une: — ou nous pouvons juger d'un ordre et d'une harmonie parfaite, ou notre jugement est trop borné pour connaître la perfection ou l'imperfection de l'ouvrage. Dans le dernier cas, on doit s'abstenir de louer ou de blamer. Mais dans le premier cas, et en supposant, que nous pouvons juger de cet ordre admirable, produit d'après le but d'une suprême intelligence, dans l'ouvrage que nous admirons, l'imperfection de la nature, surtout par rapport à l'homme, comme le plus parfait organisme que nous connaissons, est d'une évidence extrême. Et en nous bornant à l'ordre moral, les preuves de cette perfection de l'oeuvre créée n'auraient-elles pas plutôt l'air de l'ironie et de la satire, que celui d'assertions sérieuses et sur lesquelles on a réfléchi?

On devrait alors plutôt admettre avec Fichte, le père, deux principes comme régulateurs des événemens dans le monde, dont l'un voulant le bien, permet le mal, et l'autre, une espèce d'Ariman (*), qui en voulant le mal, permet cependant le bien; car si nous arrêtons nos regards sur la petite planète qui nous est assignée pour demeure, la tendance intentionnelle vers le desordre et vers l'imperfection n'y est pas moins visible, que celle vers des buts de bienveillance et de conservation. D'après cela, ni la bonne, ni la mauvaise volonté, ne remplissent les desseins de la nature, supposée intentionnelle.

§ 233.

Au reste, soit que ces buts louables, ou blamâbles, s'entre-choquent [se contredisent, s'opposent les uns aux autres], dans la causalité objective de causes et d'effets, et dans la

(*) Selon la doctrine de Zoroastre, le prophète des Perses, et leur législateur, tous les hommes vertueux, toutes les plantes bonnes pour la nourri-

causalité subjective de buts et de moyens; ou bien, que ces causalités se balancent dans un équilibre parfait; toujours est-il évident, que la première est la base et le support des phénomènes matériels, et la seconde le soutien des phénomènes spirituels.

Au milieu de cette lutte, elles montrent cependant une analogie et une conformité remarquables, en ce que l'une et l'autre, en remontant vers les causes et les motifs, et en descendant vers les effets et les buts d'une création infinie, se ressemblent; et dans l'une et l'autre, la succession des situations et des états de l'univers est également soumise à la direction immuable et irréfracable que nous avons vu dans la notion du *tems* et des mouvements qui s'y opèrent.

Nous pouvons remonter par la pensée dans le tems passé; mais les buts et les effets ne peuvent recevoir de la réalité que dans l'avenir; et Leibnitz a énoncé une grande et sublime vérité, laquelle ouvre une vaste sphère d'idées qui en résultent, comme nous verrons bientôt, lorsqu'il dit: « c'est toujours un tems présent qui est gros de l'avenir."

Tout dans la nature phénoménale (et nous n'en connaissons point d'autre) est une naissance continuelle de situations qui se succèdent et s'engendrent dans le tems, un flux continuel vers l'avenir, sans reflux vers le passé, en remontant le fleuve du tems; ce qui fait, qu'il n'y a point de renaissance proprement dite. Ce qu'on appelle ainsi par manière de dire, n'est que la ressemblance et l'analogie d'un état présent avec une manière d'être qui a déjà été; et si la contradiction, qui se manifeste dans le principe fondamental de la raison suffisante, est la source de toutes les antinomies, qui accompagnent les autres vérités primordiales de notre intelligence, la notion, que nous avons du *tems*, est elle-même la source du principe de la causalité.

C'est le tems qui, dans ses trois divisions (le passé, le

ture et la guérison, et tous les animaux purs et utiles, appartiennent au règne *d'Ormuzd;* tandisque tous les impies, tous les animaux immondes et toutes les plantes nuisibles se trouvent sous le pouvoir d'Ariman.

present, et l'avenir), distingue et caractérise les états successifs de l'univers; mais c'est aussi le tems qui, comme la souche (*) de toute antithétique, qui en surgit, lèvera au moins un coin du rideau mystérieux qui couvre la nature objective et subjective de l'univers, en conduisant nos facultés intellectuelles sur le domaine neutre (qui est à-la-fois le point indifférentiel des deux pôles de la dualité de notre connaissance), où l'hypothèse reconciliante des deux extrêmes, le fatalisme tout-puissant, et la liberté morale absolue, pourront se réunir dans un seul et même cadre.

C'est sur ce domaine neutre, où l'objectif et le subjectif semblent se confondre, que cette hypothèse pourra se faire entrevoir; surtout lorsqu'on pourra se convaincre, que cette hypothèse est la seule qui puisse se lier aux deux lois de notre expérience, le tems et l'espace, lesquels, comme nous l'avons déjà prouvé, contiennent des notions, qui ne sont pas seulement les lois de nos sens, mais qui sont en outre des lois de toutes les modifications de notre intelligence, et plus spécialement encore, de notre raison, qui est elle-même une causalité régulatrice qui embrasse toute réalité.

C'est en partant de là, qu'on peut déjà conjecturer d'avance une troisième causalité dans l'affinité formelle de ces deux notions. — Mais, comme il ne s'agit encore ici que de la raison suffisante en géneral, nous nous bornerons d'abord au développement de la notion du tems. — Jetons encore, avant d'aborder cette analyse par rapport au tems, un coup-d'oeil sur le point de départ de la théorie de Kant. —

§ 234.

C'est le dualisme, inséparable de notre intelligence, qui devait, tôt ou tard, conduire la philosophie dogmatique, à

(*) Bas du tronc d'un arbre, accompagné de ses racines, et séparé du reste de l'arbre. = Dans le sens figuré, celui de qui sort une suite de descendans, ou qui est reconnu pour être le plus ancien dans une généalogie. = Dans le texte, ce mot est mis pour indiquer *l'origine* ou le principe.

travers le scepticisme, vers le criticisme; du criticisme elle aboutit nécessairement à la qualité phénoménale de tout notre savoir, ET par rapport à la vérité objective, ET par rapport a la vérité subjective, vérités qui sont diamétralement opposées l'une à l'autre, puisqu'il est impossible d'admettre deux vérités absolues qui se contre-disent évidemment.

Mais c'est précisement sous cet aspect, que le criticisme partial de Kant a laissé une lacune immense dans l'explication de la raison suffisante, dont découlent les deux causalités; causalités, dont nous avons taché d'épuiser tout ce qui a rapport à leurs directions réciproques. Ce vide ne peut être rempli, qu'en admettant, que ce ne sont pas uniquement les objets et les sujets qui sont des phénomènes antinomiques, mais que l'espace et l'étendue d'une part, et le tems et la durée de l'autre, le sont également. — Le tems n'étant que le phénomène qui rend tous les évènemens, qui se suivent, phénoménaux [qui rend tous les évènemens des choses phénoménales], sera donc, ainsi que la durée des évènemens eux-mêmes, le représentant d'une notion nouménale dont il est l'apparence. Quel est donc

LE TEMS NOUMÈNE?

§ 235.

Quel est, en d'autres termes, le tems considéré en lui-même? Nous l'ignorons, comme nous ignorons tout ce qui est au delà des limites de notre expérience. Tout ce que nous savons, c'est, que le tems, considéré en lui-même, doit se trouver dans une analogie quelconque avec le tems, tel que nous en avons la notion; et sous ce point de vue, rien ne nous empêche d'avoir recours à une hypothèse, pourvu que cette hypothèse n'ait pas besoin d'être expliquée par une autre.

Voyons ce qu'un philosophe très moderne, un des der-

niers de ceux qui ont abandonné la philosophie critique, a dit, pour expliquer ce qu'il y a de contradictoire dans la notion du tems. — « C'est *l'éternité*, dit-il, c'est l'éternité, qui, étant le tems présent en repos, a créé le tems dont le présent est toujours en fuite."

Cette idée du jeune Fichte n'est pas neuve. Avant lui, plusieurs autres, parmi lesquels les Thomistes, avaient déjà soutenu, que l'éternité est un tems considéré sans succession de momens, comme un présent infini. Mais une telle hypothèse ne peut s'expliquer, sans avoir recours à une autre. On pourrait en dire, que c'est une vérité isolée, qui ne peut subsister sans être expliquée à son tour, mais non pas une vérité en harmonie avec le tems, dont on demande l'explication. La contradiction, au lieu d'être dissoute, n'en est qu'augmentée: car un tems présent infini ne peut être conçu, que comme un tems présent qui a une durée incessante [qui ne cesse, qui ne finit pas]; ce ne serait donc qu'une durée, qui durerait sans succession; et durer, selon cette hypothèse, ne serait donc qu'une succession stagnante (*) [immobile, stable, qui ne varie nullement], en d'autres termes, une succession d'instans qui ne se succèdent pas. Boëtius l'a défini d'une manière plus claire: « *Eternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* — Cependant, il ne s'agit pas de la vie éternelle, mais de la notion de l'éternité elle-même. — C'est ce qui rend cette définition plus approchante d'un tems nouménal dont il est ici question, c'est la simultanéité; et sous ce point de vue, on pourrait dire, sans troubler l'harmonie du tems phénoménal et de l'éternité, considérée comme telle: le tems passé existe encore, quoique la durée des évènemens aît disparu; et le tems futur existe déjà, quoique vide d'évènemens, et de leur durée. Ce sont donc les

(*) *Stagnant*, *te*, adj. se dit, au propre, des eaux et des humeurs qui ne coulent pas. — Le substantif *stagnation* s'employe, au figuré, pour *relâche* ou pour *état stationnaire*, dans les locutions; stagnation des affaires, du commerce. Ici stagnant est synonyme de *stationnaire*.

situations de l'univers phénoménal qui sont astreints à ce mouvement successif, tandisque le tems lui-même, restant immobile, ainsi que l'espace dont toutes les parties sont simultanément existantes, ne représente à l'intuition humaine qu'une totalité infinie où le passé et l'avenir existent simultanément avec le présent. En cela l'éternité ne differerait de l'espace, qui reste immobile, quoique les parties d'un mouvement se succédent.

Kant se trouve souvent embarrassé, lorsqu'il traite du tems, entre autres p. e. dans la définition du tems (pag. 49 de sa *critique de la r. p.*, 3 ed.): « le tems n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire, de l'intuition de nous-mêmes, et de notre situation intérieure. Car le tems ne peut être une détermination de phénomènes extérieurs; il n'appartient ni à leur formation ni à leur situation, etc.; au contraire, il ne détermine que le rapport des représentations dans notre situation intérieure. Et c'est précisément parce qu'il manque une forme à cette intuition, que nous cherchons à suppléer ce manque de forme par des analogies, et que nous nous représentons la suite du tems par une ligne progressive à l'infini où le multiple forme une série qui n'à qu'une seule dimension, et nous concluons des propriétés de cette ligne aux propriétés du tems, en exceptant seulement ceci: savoir que les parties de la prémière (de la ligne) sont simultanément, et les parties du prémier (du tems) sont toujours l'une après l'autre". — Cependant, après avoir traité du changement des phénomènes dans le tems, il soutient tout-à-fait le contraire, en disant, p. 226: « En cas, qu'on voulût attribuer au tems lui-même une suite de parties l'une après l'autre, on devrait se figurer encore un autre tems, dans lequel cette suite serait possible." — Il est plus que probable, que ces vacillantes assertions concernant le tems, dans la théorie Kantienne, doivent être attribuées à sa manière d'envisager le principe de la causalité. — Ce n'est que dans la notion de l'éternité, considérée comme noumène du

4

tems, qu'on peut se le figurer comme permanent dans toutes ses parties simultanément existantes, comme celles de l'espace.

C'est sous cet aspect, que l'hypothèse des deux causalités, réduites à leur identité nouménale, se presente comme donnant une solution aux contradictions inséparables de ces antinomies bilatérales [qui vont toujours deux à deux, ou par thèse et antithèse]. — Car si l'univers dans sa nature phénoménale ne nous fait concevoir son existence que dans la durée successive de situations causantes et causées, il ne s'en suit pas, que l'univers dans sa nature nouménale ne puisse pas être dans une immobilité parfaite, quant à sa durée intrinsèque et immanente, se dévéloppant simultanément dans ces trois divisions. — Dans ce dernier cas, il n'y aura que l'existence spontanée, n'ayant pour loi suprême que sa tendance intentionnelle vers des buts dans une durée immanente [continue et qui demeure], qui par cela même ne peut être qu'immobile, puisqu'elle se développe dans un avenir rempli, et permanent dans un tems passé, et sans être astreint à une causalité coërcitive, appropriée à notre maniére de connaître qui n'est que phénoménale.

Sous cet aspect ce qui est éternel remplit nécessairement l'éternité entière, et le monde éternel remplissant l'éxistence sans bornes, illimité dans toutes les directions, n'admet aucun vide, ne peut avoir d'autre durée que celle de l'espace même qui, en ne le considérant que d'après notre intuition externe, ne peut avoir d'autre durée que celle d'une étendue infinie, qui ne peut changer en elle-même, parce qu'un espace mouvant détruirait son attribut qui est l'immobilité.

Reste donc à examiner, quel devrait être l'état nouménal de l'espace, dans son rapport avec l'éternité.

L'ESPACE (NOUMÈNE).

Si le tems considéré en lui-même est l'éternité, sous quelle acception devra-t-on comprendre l'espace?

L'opposition des lois de notre intuition phénoménale, consiste en ce que le premier ne peut être conçu que comme une durée sans étendue, n'ayant qu'une seule dimension, et trois divisions sans *homogénéité*, mais, qui, comprise dans une série mouvante vers l'avenir, est une série indéfinie qui ne sera jamais achevée; et que l'espace ne se comprend que sous la notion d'étendue qui est à-la-fois une durée, ayant, considérée comme étendue, trois dimensions *homogènes*, durée immobile dans toutes ses directions, dans la totalité de toutes ses parties simultanées, enfin une infinité achevée. Mais la différence la plus remarquable entre ces deux notions est, que dans l'espace tous les mouvemens sont possibles, tant dans la progression que dans la régression; une chose peut se mouvoir en avant et en arrière, vers le haut et vers le bas, à droite et à gauche, et cela dans toutes les directions de ses trois dimensions; tandisque dans le tems il n'y a de possible que le mouvement vers l'avenir, et qu'on ne peut pas même se figurer un mouvement rétrograde vers le passé. Ce qu'il a de commun avec l'espace, c'est qu'il n'a eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin, c'est-à-dire, qu'il n'a pas de limite dans sa durée. Il n'y a que la notion d'un mouvement dans l'espace où les deux notions se confondent. On peut dire indifféremment [Il est également permis de dire], c'est la célérité (le plus ou moins de tems) d'une chose mue dans l'espace qui en mésure l'étendue, et l'étendue parcourue dans plus ou moins de tems qui en mesure la durée (*). C'est encore la réciprocité du tems et de l'espace dans le mouvement, qui

(*) C'est la célérité, ou le plus ou moins de tems employé à la parcourir, qui mesure l'étendue du chemin, d'après une unité donnée de tems et d'espace; et c'est l'étendue du chemin parcouru, dans la même supposition, qui en mesure la durée, ou la vitesse du mouvement.

mésure la force de la matière mue [l'intensité de la force et la force vive]. Plus la quantité de l'espace est grande dans un rapport avec la pétitesse du tems, plus aussi la force a d'intensité; et *vice versa*, une grande durée de tems pour parcourir une petite étendue d'espace, ne peut qu'amoindrir [que diminuer] l'intensité de la force de la matière mue [de la masse]. En réfléchissant sur cette dualité réunie du tems et de l'espace, le Professeur G. W. F. Hegel a dit très naivement: »*une petite pierre lancée, quant à elle* [pour son compte] *ne terrasse pas un homme, elle ne produit cet effet que par sa célérité, c'est-à-dire, l'homme est tué par l'espace et le tems* (*).

C'est l'application de l'un et de l'autre à la quantité intensive où ils se confondent comme dans une identité. En prenant donc la troisième acception de la qualité dans son sens absolu, qui dans cette acception est la *limitation* nouménale, et en y appliquant les deux notions réunies, c. à d. l'espace et le tems dans leur état nouménal, elles constitueront l'éternité. Et de là cette *causalité* nouménale, qui est une troisième *causalité* et qui conduit à l'hypothèse, à laquelle la raison humaine vise, lorsque, voulant expliquer son dualisme inévitable, elle y soumet nos deux expériences; troisième causalité, dans laquelle les deux causalités phénoménales se trouveraient également confondues [réunies dans une seule et même causalité].

C'est cette puissance nouménale que Kant, sans s'en douter, a eu en vue, en voulant expliquer la troisième acception de la relation, savoir *la communauté d'action et de réaction*. C'est là, où le grand penseur du 18me siècle a fait un pas (mais sans le continuer) vers cette philosophie critique, que peut-être il a coupçonné dans *sa critique du jugement*, où il admet la causalité de but et de moyen, quoique cependant comme un principe *régulatif* et sans l'admettre comme principe *fondamental*: car, selon lui, la

(*) Encyclopédie des sciences philosophiques, 3me Edition.

conformité avec le but dans l'harmonie de la nature n'est qu'une concordance sans intention, sans but, et qui est simplement adoptée pour satisfaire aux besoins de notre faculté de juger des formes produites d'après des lois de la nature. Dans sa *critique de la raison pure*, il n'en fait pas de cas, puisqu'il ne considère cette conformité de but et de moyen que comme étrangère dans le cadre des principes fondamentaux.

Voyons cependant de quelle manière il traite des TROIS PRINCIPES dans leur concordance avec la *causalité*.

PRINCIPES DE RELATION D'APRÈS KANT.

Ces trois principes il les nomme: (*a*) Principe de permanence dans le tems; (*b*) Principe de succession dans le tems; (*c*) Principe de simultanéité dans le tems.

PRINCIPE DE PERMANENCE.

§ 236.

Suivant le principe de *permanence*, il y a dans la nature une *substance* permanente, subsistante en elle-même, et toujours invariable au milieu des vicissitudes, qu'éprouve tout ce qui n'est qu'accidentel et contingent dans les phénomènes. Toutes les variations que nous observons successivement dans les phénomènes, nous ne pouvons les concevoir que comme des changemens de forme dans des choses substantiellement invariables. Nous ne pouvons nous abstenir de mettre dans notre pensée une différence réelle entre les accidens, les variations d'une chose, et la chose elle-même, qui éprouve ces variations. Une suite naturelle et nécessaire de ce principe est, que, si parmi toutes les vicissitudes que subissent sans cesse les phénomènes, la substance reste sans aucune augmentation ou diminution de *quantité*, dans la nature, il est également impossible que

de rien puisse naître quelque chose, ou qu'une chose puisse être anéantie. La preuve de cette durée ou substance permanente ne peut pas plus être déduite de principes supérieurs, que celle des autres conceptions fondamentales. Comme toutes les autres, elle ne contient que la manière dont nous sommes forcés de concevoir l'existence des choses comme phénomènes. Aussi ces principes fondamentaux n'ont-ils de valeur que dans la nature que nous connaissons, dans le monde phénoménal; mais jusque là aussi ils sont d'une généralité et d'une nécessité absolue. Ce qui prouve cette double assertion, c'est que ces principes naissent de l'application que nous faisons des formes ou lois primitives de notre ENTENDEMENT aux lois de notre *sensibilité*, hors desquelles l'application des premières, et par conséquent la pensée même, serait impossible.

PRINCIPE DE SUCCESSION.

Suivant le principe de *succession*, connu sous la dénomination de *raison suffisante*, tout ce qui arrive comme changement de phénomènes doit avoir une cause d'où découle nécessairement ce changement, en vertu d'une loi déterminée. Suivant le même principe, la nature ou la totalité des phénomènes est donc une série, une suite de divers états phénoménaux, qui se succèdent dans le tems, sans interruption et suivant des lois nécessaires: de sorte que chacun de ces divers états (situations) produit celui qui suit, aussi nécessairement, qu'il a été produit lui-même par celui qui l'a précédé.

PRINCIPE DE SIMULTANÉITÉ.

Le troisième principe de la *relation* est celui de *simultanéité* ou de *réciprocité*. C'est ce principe ou première vérité où, dans son rapport avec les autres principes de la rélation, se fait connaître, dans *un sens absolu*, la totalité de toutes les forces de la nature physique et morale, mu-

tuellement agissantes et réagissantes, et que pour cette raison nous avons nommé le principe d'action et de réaction. Suivant ce principe, il y a réciprocité d'action entre toutes les substances (c. à d. substances sécondaires ou accidentelles) en tant, qu'elles peuvent être perçues simultanément dans l'espace. Il est vrai (nous énonçons ce principe, comme les deux autres, d'après la théorie de Kant) — il est vrai, que par rapport au tems, comme forme de notre sens intérieur, nous ne pouvons acquérir les perceptions intégrantes (*) des objets, que successivement, ou l'une après l'autre. Nous nous les représentons cependant comme ayant lieu dans le même tems, par exemple, en considérant la terre et la lune, je puis indifféremment observer le premier de ces astres, avant d'observer le second, ou bien faire succéder dans mon intuition la terre à la lune. En pareil cas, je conçois deux objets comme existans dans le même tems.

Suivant ce principe d'action et de réaction réciproque, nous concevons les objets comme existants simultanément dans la nature, comme formant un tout, un assemblage immédiat [contemporain, et conjoint] d'objets, en liaison réciproque d'action [d'objets qui agissent et réagissent les uns sur les autres].

§ 237.

Il est difficile de concevoir, comment le philosophe de Köningsberg aît pu songer à des objets existans simultanément dans le tems, sans considérer le tems comme uni à l'espace; car en considérant la totalité des objets de l'univers, comme existans dans le tems phénoménal, il est impossible qu'ils s'y trouvent à-la-fois, puisque le tems, n'ayant qu'une durée sans étendue, ne peut rien contenir qu'UN moment indivisible à-la-fois; rien n'y est possible que dans

(*) Complètes, entières, totales; qui nous font connaître l'objet dans toutes ses parties, dans tous ses attributs et sous toutes ses faces.

une suite non interrompue. Il n'y a que l'espace phénoménal qui, dans ses trois dimensions sans limites, puisse contenir à-la-fois plusieurs objets; ce n'est que dans l'espace, que la réciprocité d'influence puisse avoir lieu. Kant lui-même se contredit, en avançant (256), que les choses sont à-la-fois, en tant qu'elles existent dans le même tems. On peut se servir de cette façon de parler, pour affirmer que les objets se trouvent à-la-fois dans l'espace, c. à d. dans le même point de la durée de l'espace; mais alors ces objets, simultanément existans, existent hors du tems, mais dans un rapport avec le tems. En d'autres termes, Kant affirme la même chose en disant (Crit. de la r. pure, 3 ed., p. 293): « Nous pouvons très-bien nous rendre comprehensible [nous pouvons nous former une juste idée de] la réciprocité (des substances comme phénomènes), lorsque nous nous les représentons dans l'espace, savoir dans l'intuition intérieure." — Après avoir soutenu, qu'il n'y a de causalité possible que dans la succession, il poursuit: — « Il est encore plus remarquable, que pour comprendre la possibilité des choses, suivant les catégories, et en supposer la réalité, nous avons besoin non seulement des intuitions, mais encore des intuitions extérieures. Lorsque par exemple nous nous représentons les conceptions pures de la relation, nous trouvons, 1°. que pour avoir quelque chose de correspondant à la conception de substance, il nous faut quelque chose de permanent dans l'intuition, tel que la matière dans l'espace, puisqu'il n'y a de permanent que l'espace qui détermine ce qui est permanent, et que (NB.) le tems, ainsi que tout ce qui est dans le sens interne, est dans un flux continuel, 2°. Pour nous figurer les changemens comme quelque chose de correspondant, il nous faut celui de mouvement dans l'espace . . . . Finalement, dans la catégorie de communion, il nous faut une possibilité de substances existantes à-la-fois." C'est, comme nous l'avons déjà remarqué, que le philosophe qui a découvert la théorie du criticisme, se trouve souvent em-

barrassé en déterminant la notion du tems; entre autres endroits, encore, lorsqu'il dit (p. 226: « Les changemens ne regardent pas le tems lui-même, mais seulement les phénomènes dans le tems, (ainsi que ÊTRE À-LA-FOIS, n'est pas un *modus* (*) du tems lui-même, dans lequel il n'y a pas de parties simultanées, mais les unes après les autres.) Car si on voulait attribuer au tems une suite (de parties), il faudrait se figurer un autre tems, où cette suite serait possible."

Pour éliminer (†) [écarter, faire disparaitre] ces contradictions dans son criticisme, on devra supposer, que, lorsqu'il dit, que le tems est dans un flux (mouvement) continuel, il parle du tems phénoménal; et que, lorsqu'il soutient, que, pour que le tems puisse conténir une suite de parties, il faudrait s'imaginer un autre tems, où cette suite pourrait avoir lieu, il parle d'un tems nouménal (p. e. l'éternité), et que, quand il parle de la substance, à laquelle il faudrait une matière dans l'espace (291) pour sa permanence, il vise à un espace, qui n'est pas phénoménal, mais qui a, ainsi que la substance, des changemens dans son immobilité ou permanence. On le voit, il est entrainé malgré lui à admettre, en passant, deux expériences et deux causalités, ainsi qu'une communauté d'action et de réaction, dans une substance. Une telle substance est le *moi* qui subit des changemens en une immutabilité identique. — Ce n'est donc que dans l'intuition intérieure, et dans l'expérience interne de la conscience intime, qu'on pourra rencontrer les attributs de la substance, l'identité jointe à la variété de ses inhérences. Mais c'est surtout dans l'analyse du

(*) *Eliminer* (eliminare, a radice *limen*) mettre dehors; verbe peu usité et familier. Terme de mathématiques, faire disparaitre: *éliminer les inconnues d'une équation.* Dans le texte, il est synonyme de: ôter, *lever*, faire cesser.

(†) *Modus*, terme technique de Logique, qui signifie une propriété *interne* d'un objet, mais une propriété qui n'est pas *essentielle*, qui n'appartient pas à *l'essence*, et qui par conséquent peut lui être attribuée dans un tems, et ne pas l'être dans un autre.

principe d'action et réaction réciproque, que Kant, a soupçonné les deux expériences soumises aux catégories. Car cette réciprocité qui, dans sa théorie, est considérée de bon droit comme la causalité jointe à la substantialité; en d'autres termes, comme la causalité d'une substance permanente, ne peut être expliqnée convenablement, que dans un tems immobile, au milieu des mutabilités, assimilé à un espace permanent, conténant dans son étendue infinie toutes les suites des séries des deux causalités, la physique et la morale. Ce principe de simultanéité dans un sens absolu sera donc l'action et la réaction réciproque de l'univers physique et de l'univers moral, dans leur totalité absolue, c. à d. une causalité nouménale. En descendant des causalités, dans les trois acceptions de catégories de la modalité, ces trois espèces de causes se trouveront expliquées d'une manière plus claire.

§ 238.

Principes modaux [de modalité], dans *leur rapport avec trois causalités.*

Comme nous avons déjà vu, le principe de la possibilité objective peut s'exprimer ainsi: *a.* « Tout ce qui n'est pas contraire à la causalité physique, c. a d. aux lois de l'univers objectif, est possible." Il est clair, qu'il ne s'agit ici que d'une possibilité phénoménale, conforme à l'expérience extérieure, ou objective; elle n'est donc pas appliquable à la causalité subjective de but et de moyen. Ce serait une erreur, que de dire: tout ce qui n'est pas contraire à la causalité subjective est possible dans un sens objectif; au contraire la nature phénoménale, dans ce sens, nous offre bien des effets contraires à des buts, et bien des causes contraires à des moyens, pour [être capables de] les atteindre.

Le principe de la possibilité subjective, principe de ce qui est permis, sera énoncé ainsi: *b.* « Tout ce qui n'est

pas contraire à la causalité morale de but et de moyen, contenant les lois de l'univers moral, est permis." Ce serait une erreur de dire: tout ce qui n'est pas contraire à la causalité objective est permis.

Voilà, en ne jugeant que superficiellement, deux assertions dont la première, *a*, doit paraitre très-oiseuse [superflue, inutile] «car dira-t-on, à quoi sert-il de rechercher une «cause qui, comme telle, ne peut manquer de produire «son effet, si elle est conforme à un but quelconque, bon «ou mauvais. La nature suit aveuglement ces lois nécessi«tantes [qui produisent nécessairement leurs effets]. Mais si «A est une assertion inutile, un pléonasme; B est très para«doxale, si non absurde, et fausse; car combien de forfaits «ont des *buts* très déterminés et sont accomplis par des «*moyens* exactement calculés dans la vue de les atteindre, «et les forfaits, au lieu d'être permis, sont exécrables?"

Certainement il y a bien des raisons pour admettre ces deux objections contre ces assertions; et on n'a qu'à consulter les antinomies dans les §§ 224 et 225 etc. Dans les antinomies de la relation de Kant, il admet, sans l'avouer cependant, une causalité de but et de moyen comme possible, puisque dans la thèse il suppose une cause première et libre, qu'on ne peut se représenter que comme visant à un but. Voilà donc une possibilité jointe à une possibilité objective; ce n'est donc pas une assertion oiseuse qui dit: ce serait une erreur de réunir ces deux possibilités. Mais il n'est pas non plus paradoxal ou faux, que de soutenir, que tout ce qui n'est pas contraire à la causalité de but et de moyen est permis. Le *but suprême*, comme nous le verrons bientôt, dans cette causalité est le bien moral.

Voyons maintenant les principes de la seconde acception de la modalité, savoir l'existence objective, et l'existence subjective.

1°. Le principe de l'existence objective: «Tout ce qui est contraire à la causalité physique, c. à d. aux lois de l'univers objectif, n'a aucune existence objective et phénoménale." On pourrait en dire; l'existence sous ce rapport est la possibi-

lité accomplie, effectuée; car non-seulement elle n'est pas contraire à sa cause, mais elle en est réellement l'effet. — De là cependant il ne suit pas, que toutes les existences sont conformes à cette causalité. Il ne peut y avoir ici question que de phénomènes qui ont une réalité; en d'autres termes, il est ici question de l'existence qui est réelle. Il n'y a pas de réalité objective sans existence, quoiqu'il y aît des existences sans réalité. C'est une erreur de Kant et de plusieurs Kantistes (*), de ne pas assez distinguer *l'existence*, qui est une notion *modale*, de *la réalité*, qui est une notion *qualitative*.

2°. Principe de l'existence subjective: « Tout ce qui est conforme à la causalité subjective, c. à d. aux lois de l'univers moral, est une COMPÉTENCE (un droit); c'est la chose permise accompagnée de la faculté de l'agent, libre de l'effectuer ou non.

Principe de la troisième acception modale, 1°. celle de la nécessité objective et 2°. celle de la nécessité morale (le devoir.)

1°. Tout ce qui existe comme produit de la causalité physique, c. à d. des lois de l'univers objectif, existe nécessairement. 2°. Toute compétence déterminée par la causalité subjective; en d'autres termes, prescrite par les lois de l'univers moral, est un devoir.

Dans tous ces principes modaux relatifs aux deux causalités dont ils dérivent, sont comprises toutes les lois de la nature physique et morale des phénomènes. Tous ces principes fondamentaux ne sont applicables qu'aux objets et aux sujets de l'expérience. Les MOI, les sujets voulans et pensans, y sont compris comme les objets corporels et matériels, autant que le comportent leur essence particulière et les degrés de leur liberté et la force de leur libre arbitre.

Il ne nous reste maintenant que de traiter de la modalité et de ses acceptions en rapport avec la troisième causalité, qui est la causalité nouménale.

(*) Sectateurs de Kant.

La première acception comprendra par conséquent l'identité de la possibilité physique et morale, énoncée ainsi qu'il suit: « Tout ce qui n'est pas contraire à la causalité nouménale, c'est-à-dire, aux lois de la nature physique identifiée avec la nature morale, ou aux lois de la nature morale identifiée avec la nature physique, est la possibilité sans limites, reunie et identifiée avec la possibilité morale où cette dernière avec la première."

Et puisque la causalité est l'action et la réaction, incessante et immanente, des deux natures qui remplissent l'éternité entière; cette possibilité pourrait être exprimée en termes de théologie, en employant la dénomination de la *toute puissance.* — Tout pouvoir (faculté puissante) est une virtualité, le germe, pour ainsi dire, de toute activité en repos. Le pouvoir objectif est ce dont émane l'existence d'une réalité matérielle. Le pouvoir subjectif est ce dont dérive la compétence d'agir conformément à la loi morale. La seconde acception de la modalité nouménale sera donc: « Tout ce qui est conforme à la causalité nouménale, aux lois des deux natures identifiées, est le résultat illimité et infini de cette toute-puissance. Ce n'est plus la virtualité en repos, immobile dans son germe; c'est l'existence douée de sa compétence d'agir d'après l'activité agissante et réagissante des deux natures qui se pénètrent réciproquement, en s'imprégnant mutuellement dans une identité parfaite, c'est l'existence remplissant, dans sa permanence, toute l'éternité de sa substantialité progressive et régressive.

Mais c'est surtout la troisième acception de cette modalité, qui s'annonce comme le dualisme identifié des deux natures, qui se manifestent dans une opposition constante et invariable, en se déployant dans les deux sphères de leur état phénoménal. Cette troisième acception est la nécessité objective réunie à la nécessité subjective, confondue, identifiée, dans une unité indifférentielle des deux natures. Elles se manifestent comme se pénétrant mutuellement, sous la dénomination de *devoir.*

Devoir agir en conformité de la compétence universelle, c'est-à-dire, d'après la causalité libre de but et de moyen — et devoir — *devoir exister*, être astreint à exister d'après la causalité de cause et d'effet.

C'est là où le grand tout est conçu comme l'agent nécessairement astreint à agir selon la loi suprême de la loi (*) de but et de moyen; en d'autres termes, un agent qui est obligé par une force constante à agir selon son devoir, c'est-à-dire, librement; car il est impossible de remplir un devoir, sans *vouloir* le remplir. — La loi suprême d'une nature intentionnelle, c'est de remplir un but suprême, un but moralement bon et parfait, et où par conséquent tout autre but, soit indifférent, soit mauvais, est exclu. Ici les deux devoirs (debere et oportere) (†), sont tellement enlacés l'un dans l'autre, que l'un ne pourrait exister sans l'autre. On s'y représente un agent ne *voulant* pouvoir; et ne *pouvant* vouloir autrement, que remplir cette loi.

L'élément libre serait modifié par l'élément contraignant, et celui-ci par l'élément libre; se produisant et se reproduisant par son action et par sa réaction, dans l'état nouménal de l'espace et du tems, existant d'une durée permanente, et immanente; et la liberté absolue se remplirait dans l'agitation d'un fatalisme.

Cette unité inséparablement une et totale des deux nécessités, soit sous la dénomination de nécessité physique identifiée avec la nécessité morale, soit sous celle de nécessité morale identifiée avec la nécessité physique, explique d'une manière plus claire cette causalité nouménale que nous ne pouvons concevoir autrement que comme la tige enracinée dans l'éternité, d'où émanent les deux causalités, l'une et l'autre, phénoménales; mais comme deux phénomènes qui, bien loin de n'être que des apparences qui n'auraient d'au-

---

(*) Selon le principe suprême de la loi de but et de moyen.

(†) Devoir parfait, et devoir imparfait; debet quis facere, on le doit faire, oportet aliquem facere, il le faut faire, il convient de le faire.

tre consistance et stabilité, que dans notre manière de concevoir et de percevoir, sont au contraire, deux branches vitales de la tige-mère dont elles dérivent [d'où elles sortent], de la même manière, que la sphère des objets phénoménaux et celle des sujets phénoménaux sont attachées à une racine commune; la première considérée comme la sphère objective identifiée avec la sphère subjective, et la seconde comme celle des sujets, des MOI, identifiée avec celle des objets. En d'autres termes, le matérialisme marié au spiritualisme. — Nous pouvons avouer avec Kant, que nous ne connaissons que des phénomènes (sans déroger cependant en aucune manière à notre connaissance des phénomènes subjectifs) — nous pouvons avouer encore et avec une entière confiance, que notre connaissance de ces phénomènes, revêtus des formes de notre intelligence, ne nous apprend rien de certain de l'espèce de réalité des phénomènes; mais en y ajoutant avec lui, que, quoique nous ne pouvons savoir ce que pourraient être les choses en elles-mêmes, nous pouvons toutefois les penser. « Car sans cela, il en suivrait cette assertion absurde, qu'il y aurait apparence sans quelque chose qui apparait (*)." Il est vrai pourtant que dans sa *crit. de la raison pure*, il n'a pas répété cette vérité indubitable, et que quelquefois il parait la vouloir nier; mais dans une philosophie critique, achévée dans toutes ses parties, il serait plus absurde encore de nier l'existence nouménale, ou seulement d'en douter. Et si nous ne connaissons l'univers considéré en lui-même, abstraction faite de nos intuitions qui président à notre expérience objective et subjective; nous savons du moins qu'il existe dans son état nouménal; que cet univers inconnu nous apparait et se manifeste sous le voile de ces expériences dont nous connaissons les lois qui les régissent; et nous savons, en outre, que les deux tiges connues qui

(*) *Crit. de la r. p.*, 3. ed., praef. p. XXVI. „Denn sonst würde der ungereimte satz daraus folgen, dass erscheinung ohne etwas währe was da erscheint."

sortent de la racine cachée, forment ensemble la totalité absolue de l'arbre qui est l'objet de nos recherches; et alors c'est un fait qui ne peut être révoqué en doute, que la réalité nouménale de l'univers doit se trouver dans une analogie parfaite avec les deux réalités, dont nous avons une connaissance qui s'augmentera à mesure que nous pourrons appliquer les principes fondamentaux de notre intelligence, avec plus d'étendue, aux deux espèces [de réalité], en suivant la chaine interminable des inépuisables vérités [qui sont du ressort] des deux natures.

D'après ce que nous avons vu, cette hypothèse, ne renfermant qu'un essai d'identifier le dualisme de notre intelligence [de réduire le dualisme à un monisme, c. à d., de trouver le x inconnu de la question métaphysique ou théologique qui résulte du dualisme, à l'aide d'une supposition d'une nature nouménale *unique* et *absolue*], ne peut se glorifier d'avoir *prouvé* ce qu'elle ne peut que *supposer*. Si cependant elle pût avoir le bonheur de prouver, qu'elle est la *seule* hypothèse possible qui soit en état de donner une pleine et entière solution de ce problème, eu égard à nos facultés de percevoir et de concevoir, il y aurait peu de difficulté pour l'admettre comme thèse prouvée.

Un résumé succinct et analytique de ce qui précède suffira peut-être pour l'envisager comme la seule possible.

L'hypothèse qui est le but de nos recherches gagnera plus d'étendue, si nous réussissons à rapprocher une troisième réalité aux deux autres quantités intensives, auxquelles nous tâcherons de donner plus de développement en les rangeant dans les cadres qui se rapportent aux trois acceptions catégoriques de la quantité.

Mais c'est bien là le cas de dire avec Ovide:

Quo ferar ignoro, copiaque ipsa nocet! (*)

Car c'est bien là, où se découvre l'embarras des richesses. Kant en se bornant seulement aux réalités objectives, en

(*) J'ignore où j'arriverai, et l'abondance même m'est nuisible!

dit fort peu de choses, tant dans ses trois critiques, que dans ses *principes métaphysiques de la science de la nature.*

Ce qu'il en dit est d'une généralité et d'une superficialité [superficie, légèreté, d'une légère connaissance des choses], qui est peu faite pour en retirer quelqu' utilité dans nos recherches ultérieures, et revient à ce qui suit:

«Le principe de *qualité* s'énonce de la manière suivante: tous les phénomènes ont une grandeur intensive ou certain degré de réalité. Cette grandeur ou *quantité intensive* diffère de la quantité *extensive* ou étendue, en ce que l'étendue n'a lieu qu'au moyen de l'addition d'unités, tandis-que l'autre est toujours conçue comme unité simple ou identité de durée et de perception; grandeur ou quantité consistant en ce que le degré de réalité est susceptible d'être augmenté ou diminué. — Entre la réalité et sa négation, c'est-à-dire, entre l'expérience et la non-expérience, il est plusieurs degrés qui, toujours allant et diminuant, aboutissent à zéro. — Ainsi la couleur, la chaleur, la pesanteur et autres qualités sont des quantités intensives."

Ce soi-disant principe est tout au plus une description d'une propriété positive.

Avant de rechercher ce que serait la réalité nouménale d'aprés les trois causalités et les trois acceptions modales, il nous reste encore à parler de la modalité logique qui, quoique de peu d'importance dans la théorie des deux espèces de phénomènes et des connaissances proprement dites, est néanmoins d'une grande utilité dans la région de la pensée, en tant que, séparée des lois de l'entendement, elle forme avec l'imagination une faculté libre, dont les catégories sont les limites qu'elle ne peut franchir; elles ne peuvent cependant la contraindre en deça de ces limites. Elle ne reconnait pour bornes dans sa sphère toute idéale que la *possibilité* et la *nécessité* logiques, avec lesquelles il est assez difficile de faire accorder une *existence* purement logique.

Récapitulation des points principaux de ce qui précède, suivie d'un appendice ou supplément à hypothèse.

A.

Difficultés opposées, à résoudre.

§ 239.

Les recherches de la philosophie critique, qui soumet les deux expériences aux lois de la pensée (aux catégories) nous ont prouvé, que notre savoir ne passe pas au delà de la connaissance des phénomènes ou apparences qui dependent en partie de nos deux sensibilités, dont l'une est externe, contenant les cinq modifications de cette sensibilité, et l'autre interne, contenant les différentes modifications de la conscience intime du moi, laquelle est tout ce que nous savons de ce *moi*, sans pouvoir atteindre à la connaissance de ce que c'est que ce *moi*, ou ce que sont les objets en eux-mêmes. Mais ces deux espèces de phénomènes dont l'analyse se perd dans une contradiction insoluble des phénomènes moraux et physiques, dépendent encore des catégories qui, quoiqu' universelles et nécessaires, comme germes de la connaissance humaine, acquierent toutes un double sens, un sens absolu et un sens relatif, en les appliquant, ou à l'expérience interne, ou bien à l'expérience externe, et c'est cette duplicité qui affecte les deux expériences, qui s'en empare; et ces deux expériences se contredisent dans une hostilité encore plus inconciliable que celle des deux espèces de phénomènes.

Ce dualisme indestructible est tellement attaché à notre intelligence, qu'il n'y a d'autre moyen de s'en délivrer, que de remonter au delà des bornes de notre savoir phénoménal, et la raison qui ne peut s'accorder avec un tel dualisme, mais qui requiert une unité parfaite dans notre connaissance, cherche à trouver cette unité dans les nou-

mènes, c. à d. dans les *objets* et dans les *sujets*, tels qu'ils existent, abstraction faite de nos manières de connaître; et ne pouvant s'appuyer dans cette recherche sur des principes qui y conduisent, mais devant [étant forcée de] se borner aux moyens qui ne nous font connaitre que des phénomènes, elle a dû se contenter d'une hypothèse qui, si elle pouvait étre prouvée, suffirait à résoudre ce grand problême; et c'est par cette hypothèse que se termine la première partie de notre essai.

§ 240.

Il s'en faut pourtant de beaucoup, que cette hypothèse (fût-elle même la seule qui nous restait dans l'état de notre connaissance phénoménale) puisse résoudre entièrement le problême, et suffise à écarter tous les doutes, lors même, qu'elle serait prouvée d'une manière adéquate (*) [entièrement conforme] à notre intelligence.

Le scepticisme serait encore là, pour nous arrêter en employant les moyens que lui offre la philosophie critique elle-même. « Vous avez voulu prouver, dirait-il peut-être, l'existence des noumènes, en vous servant des facultés qui ont constaté, que ces facultés ne suffisent qu'à prouver, que la science humaine est dépourvue de tout ce qu'il faut pour l'élever au dessus des bornes dans lesquelles votre savoir se trouve renfermé; vous avez donc prouvé, que d'après votre manière de connaître, il faut admettre un résultat de la raison, capable de soulever les barrières au delà desquelles il n'y a rien à voir qu'un vide immense, vide que vous ne pouvez remplir que par des fictions revêtues des formes phénoménales; de cette maniére vous avez trouvé une identité de fatalisme et de liberté suprême; mais vous

(*) En Latin *adaequata*, c. a d. d'une manière parfaitement analogue, ou qui convient exactement à notre intelligence.

avez oublié, que vous n'avez prouvé que deux *entités* (*) phénoménales, et que ce fatalisme, aussi bien que cette liberté illimitée, s'ils existaient en effet, ne seraient que des phénomènes idéalisés; vous auriez trouvé encore des duplicités qui ne seraient qu'un. On peut se rappeler ici le multiple des accidens d'une seule substance de Spinoza, le sujet-objet absolu de Schelling, [et l'opinion, le système ou résultat philosophique] de tant d'autres qui, en voulant détruire le dualisme récalcitrant de la métaphysique humaine, ont imaginé, chacun à sa manière, l'une ou l'autre identité pour en venir à bout; et il est présumable, qu'on pourrait encore inventer d'autres identités, qui ne serviraient pas plus à renverser les limites de notre cognition, que celle que vous nous offrez, pour confondre le matérialisme et le spiritualisme, soit dogmatique, soit critique."

§ 241.

Cette opposition du scepticisme qui, en soutenant, que nous n'avons que des vérités relatives et par conséquent d'autres faits de l'expérience que des apparences sans idées ou sans conceptions universelles et nécessaires, a apporté, le premier, le principe régénérateur à la philosophie [lui à fourni ce remède décisif et parfait], cette opposition, disons-nous, n'est pas à dédaigner.

Et cette hypothèse, qui sort de l'enceinte phénoménale dont la philosophie critique elle-même avait construit les lignes de circonvallation (†) qu'elle s'est données pour limites, ne serait qu'une sortie de la place assiégée, que rien ne pourrait justifier, si les partisans de cette hypothèse voulaient la faire valoir comme une chose prouvée. Et en

(*) *Entité* (*Entitas*) terme de didactique, qui donne à entendre ce qui constitue l'être, l'essence d'une chose.

(†) Ce substantif abstrait dérive du verbe Latin *circumvallare*, composé de *circum*, à l'entour et de *vallis*, vallée, profondeur. Il indique des fossés avec redoutes autour d'un camp pour le garantir des attaques.

la voulant soutenir comme une hypothèse qui, si elle pourrait être admise, comblerait l'abime sans fond qui sépare à jamais le domaine des phénomènes de celui des nouménes, elle ne serait tout au plus qu'un édifice transcendental, bâti sur un fondement phénoménal; puisqu'en voulant expliquer les phénomènes, on ne peut se servir que des principes qui n'ont valu que pour bases de ces apparences. Il faudroit donc encore une seconde hypothèse pour point d'appui de la première.

Au lieu de vouloir contester la valeur de ces raisonnemens, avouons plutôt que notre hypothèse n'est elle-même qu'un phénomène; mais en y ajoutant, que c'est un phenomène que la raison exige pour donner un complément au système phénoménal, qui est celui de la philosophie critique dans son état accompli, renfermée dans son enceinte, qu'elle n'a fait qu'élargir pour contenir les deux espèces de phénomènes. Cette hypothèse, bien loin de vouloir franchir les bornes de l'enceinte circonscrite, en forme ou en constitue une principale partie, elle ferme même l'issue apparente dont les successeurs de Kant ont cru pouvoir se prévaloir pour établir de nouveaux dogmatismes.

L'identité du matérialisme et du spiritualisme phénoménal, réunis dans un seul cadre, n'est qu'apparente; elle fait partie de l'ensemble des phénomènes, et le monde nouménal ne sort pas de l'enceinte, dont elle ne fait qu'élargir la clôture, au lieu de l'enfreindre elle-même. Les lignes de circonvallation, dont la raison s'est environnée pour y identifier les deux bras de son dualisme phénoménal, s'élargissent en raison de leurs développemens, et c'est par ces développemens mêmes qu'elles sont infranchissables. Il n'y a rien à rabattre de cette opposition.

Mais tout en avouant que notre hypothèse ne prouve rien, concernant la nature nouménale d'un univers qui serait identique avec le monde moral et le monde physique; en avouant sans aucune restriction, que cette hypothèse elle-même s'appuie uniquement sur une base phénoménale;

il n'en est pas moins vrai, que la philosophie critique, n'admettant que ces deux espèces de phénomènes, c'est-à-dire, d'objets et de sujets dont nous ne savons ce qu'ils sont en eux-mêmes, prouve par cela même qu'ils existent, puisque dans cette supposition, ce sont des nouménes, mais des nouménes que nous ne connaissons pas, parcequ'ils sont revêtus des formes de notre cognition; parceque ce sont des êtres cachés, pour ainsi dire, sous l'enveloppe analogue à notre manière de les percevoir.

Nous n'ignorons donc pas leur existence, mais leur quantité extensive et leur quantité intensive, en d'autres termes, nous savons qu'ils existent, sans savoir comment ils existent. En niant leur existence, on devrait admettre, que les phénomènes sont eux-mêmes des nouménes qui se manifestent à nous, tels qu'ils sont en eux-mêmes; ou, si dans l'idéalisme le plus absurde qu'on peut imaginer, on voulait soutenir, que ce que nous appelons phénomènes ne sont que des phantômes, des songes creux, sans aucune réalité; on devrait du moins admettre un moi qui rêve, et ce moi serait alors la base et le nouméne de ces rêveries.

Il n'y a donc qu'une seule question, celle de savoir, non pas, si l'hypothèse est prouvée comme étant conforme à la nature des êtres nouménes? (Car alors ce ne serait plus une hypothèse) mais il s'agit seulement de savoir: — si l'hypothèse, en supposant, qu'elle puisse être prouvée apodictiquement, serait bonne à expliquer l'identité des deux hémisphères de notre expérience?

Et c'est à quoi nous allons repondre.

Si, comme nous l'avons prouvé, (A) le matérialisme conduit nécessairement à un fatalisme universel, et (B) le spiritualisme aboutit à un état de liberté absolue de l'univers; — si, en outre (C) ces deux philosophies, inplacables ennemies, sont prouvées, l'une et l'autre, avec une égale évidence, de sorte qu'il est impossible de soumettre

(A) à (B), ou (B) à (A); dans ce cas, la seule issue pour sortir de ce dédale de contradictions est assurément l'assertion, que la contradiction des deux systèmes dogmatiques ou critiques n'est qu'apparente; ou, en employant les termes reçus, que les phénomènes en question se contredisent, considérés comme antagonistes, ou lorsqu'on les envisage à part [séparément, isolément], mais qu'ils sont vrais et identiques dans une sphère où ils seraient unis par un lien nouménal.

Cette assertion est la seule issue, comme il est impossible de n'en pas convenir; il ne reste, par conséquent, qu'à examiner, si, sans être appuyée d'une autre hypothèse, celle que nous avons découverte pourrait servir pour faire disparaitre, non pas le dualisme, mais la contradiction qui y est attachée en le séparant de cette hypothése?

Or cette hypothèse que nous avons vu surgir de la troisième acception des deux modalités, savoir la réunion des deux devoirs, (*le devoir être* et *le devoir agir*, d'après une causalité) réduite à sa plus simple expression, s'énonce ainsi: «la nature de l'univers nouménal est celle d'une nécessité physique, identifiée avec la nécessité morale, dans l'action et la réaction réciproques d'une toute-puissance libre et d'une liberté toute-puissante.

Nier cette identité ne serait autre chose qu' affirmer, que deux vérités diamétralement opposées l'une à l'autre peuvent être également vraies; ce qui est plus qu'absurde.

En l'admettant, on ne pourra plus douter, si l'hypothèse est la seule possible. — Mais pour être comprise dans toute sa latitude, elle gagnera encore beaucoup sous ce rapport, si l'on pourra rapprocher cette identité des autres troisièmes acceptions catégoriques, celle de la quantité extensive, et celle de la quantité intensive ou de la réalité.

Quant à la quantité extensive, elle s'explique assez clairement par le tems et l'espace nouménaux, identifiés dans l'éternité. Ce serait la totalité absolue dont la pluralité de tous les objets et de tous les sujets dans l'univers se trouverait dans la plus parfaite indivisibilité; ce serait l'infinité

de toutes les possibilités qui ont existé, existent et existeront, sans être bornées dans leurs évolutions. La toute-puissance libre, et la liberté toute-puissante, où tout ce qui est physique et moral est renfermé, sont nécessairement infinies, dans une infinité adéquate [qui répond complètement] à celle de l'éternité.

Mais en soumettant la troisième acception de la réalité, dans un sens absolu, à l'hypothèse proposée, on serait bien plus encore convainçu, que cettte hypothèse est la seule admissible: car la troisième expérience que nous avons appelée mixte, parce qu'elle participe de l'expérience subjective et morale, et de l'expérience objective ou physique, identifiée dans la conscience intime, et par conséquent, dans le moi pensant et voulant, renferme toutes ces sensations, et tous ces sentimens qui appartiennent en tout ou en partie à l'instinct, à cette expérience énigmatique, qui est inexplicable par la causalité de cause et d'effet, et par celle de but et de moyen, séparément, et qui n'est concevable qu'en la soumettant à la troisième acception de la relation d'action et de réaction réciproque de la nature morale et physique identifiée, et par conséquent à l'idée modale et à celle de l'identité de la nécessité morale et physique. Ces sensations sont des réalités intensives de différentes espèces; quelques-unes affectent la sensibilité de notre objet (de notre corps) d'une manière aveugle, en forme de besoins qui stimulent la volonté à différens degrés; d'autres en guise de motifs intellectuels très distincts poussent vers des buts faiblement prononcés; plusieurs qui participent de la nature physique et morale, tantôt s'approchant des réalités positives, tantôt des réalités négatives, s'annoncent ou comme des idées obscurement conçues, des jugemens vagues et incertains, ou comme des apperceptions [des sentimens, des affections, des impressions que les objets font sur notre âme] fugitives; mais dans la plupart des cas, qualitatives, s'attachant à des réalités susceptibles de se transmettre, par transition, [de se transformer en passant d'un état dans un autre] de po-

sitives, qu'elles étaient, en réalités négatives, ou bien aussi quelquefois s'arrêtant dans un milieu indifférent ou neutre. Toutes ces réalités dispersées dans les modifications du sens interne et du sens externe, mêlées ou non avec les sensations externes et avec les externes proprement dites, et formant avec ces deux dernières l'ensemble de toutes les réalités positives et négatives, se limitent mutuellement. En réfléchissant sur toutes les variations et les instabilités de ces phénomènes, on est entrainé à supposer une nature mixte entre les phénomènes psychologiques et physiologiques, laquelle remplit en partie la lacune immense qui se montre entre les deux hémisphères de notre savoir empirique. On veut s'expliquer, lorsqu'on s'arrête à contempler cette troisième expérience qui se trouve placée entre les deux autres, à quoi tient cet interstice [intervalle] énigmatique entre les deux cadres, interstice rempli de faits très intéressans, mais qui se rangent très imparfaitement parmi les phénomènes susceptibles d'être soumis aux conceptions de l'entendement. Il n'y a cependant aucune difficulté à présumer, à leur égard, une analogie très-remarquable avec cette hypothèse; la seule difficulté qui s'y présente est l'embarras des richesses, qu'offrent les conceptions qualitatives de la réalité, où il est bien le cas de dire avec Ovide: «*quo ferar ignoro copìaque ipsa nocet.*"

Mais avant d'entamer l'examen de tous ces faits principaux que contient cette troisième expérience et le rapport de ces qualités instinctives, soit aux réalités positives de l'expérience subjective, soit aux réalités négatives de l'expérience objective, tâchons d'abord d'expliquer, quelle devrait être la nature nouménale de cette expérience.

Pour être dans une parfaite analogie avec l'hypothèse énoncée, il faudrait commencer par admettre une identité de l'expérience objective et de l'expérience subjective avec l'expérience mixte et instinctive dans leur état nouménal, en considérant cette derniére expérience, dans laquelle les deux autres s'identifient, comme le lien de la réalité positive,

limitée par celle qui est négative, ou la réalité négative limitée par la réalité positive; en prenant cette limitation dans un sens absolu. Toutes ces qualités instinctives et mixtes, contenues dans cette troisième expérience, à laquelle, sans cela, aucune vérité catégorique serait applicable, se trouveraient alors soumises à la troisième acception de la qualité dans un sens absolu. — Nulle expérience ne produirait un sens en se trouvant isolée [séparée] de conception; comme l'expérience que nous avons de l'indivisibilité du moi ne serait que vague, si nous n'avions la conception de substance pour l'y appliquer, et la conception de substance serait vide de sens, si nous étions privés de l'expérience intime de notre sujet pensant et voulant.

Toutes les qualités de la réalité universelle, contenue dans nos trois expériences ont cela de commun, qu'elles sont des quantités intensives, c'est-à-dire, qu'elles ont toutes des degrés d'intensités dont quelques-unes montrent avec assez d'évidence la dualité qui s'y attache, en devenant posives, de négatives qu'elles étaient, comme nous avons vu en traitant des conceptions de la qualité, et comme nous le verrons ci-après dans l'examen des faits principaux des qualités ou propriétés instinctives. D'après cela il est indubitable, que les qualités de la réalité objective, et celles de la réalité subjective, seraient également instinctives et vagues comme ces dernières, en cas qu'elles ne fussent pas susceptibles d'être soumises aux principes de l'entendement pur. Nous en éprouverions des sensations aveugles et sans pouvoir les attribuer aux phénomènes de la nature objective ou subjective; des sensations d'un degré d'intensité que nous éprouverions sans pouvoir connaître la réalité, à laquelle elles pourraient correspondre. Il en serait de même des principes de l'entendement, c'est-à-dire, des vérités primordiales de notre intelligence, isolées et par conséquent sans expérience, à laquelle on pourrait les appliquer. Ces principes *a priori* ne seraient que des priorités instinctives, telles qu'on dévrait les supposer existantes dans la matière

inorganique (*) qui se développe d'après ces lois de l'intelligence sans en avoir la perception; des phénomènes objectifs, doués d'un très-faible degré de vie ou de subjectivité, qui suffit pour avoir le moindre sentiment des lois immanentes [durables, permanentes, qui restent toujours les mêmes] par lesquelles ils sont mûs. Et sous ce point de vue, les perceptions sans conceptions, comme les conceptions sans perceptions, appartiendraient en tout ou en partie à cette réalité universelle où s'identifient nos deux expériences cognitives, et où le dualisme du sujet pensant et voulant, et les deux réalités qui s'unissent dans le foyer subjectif de notre conscience intime, se trouvent identiques dans l'instinct de l'univers instinctif, dispersé et répandu dans sa nature physique et morale, comme ils [ce dualisme et ces réalités] sont dispersés et répandus dans l'unité de notre nature matérielle et immatérielle; à l'instar de l'identité des des deux causalités, dans l'action et dans la réaction de la nature physique et morale, et de l'identité de la nécessité physique et morale dans le pouvoir d'une toute-puissance libre et d'une liberté toute-puissante, qui se confondent et s'identifient dans le devoir de l'existence et dans le devoir éthique [moral] des actions libres.

D'après cela, et en conformité de l'hypothèse, cette réalité universelle et nouménale de l'instinct pourrait s'appeler la propriété essentielle du grand tout, dans sa toute-présence. Cet instinct du grand tout nouménal soumis aux deux causalités identifiées dans la causalité nouménale; savoir l'influence mutuelle, agissante et réagissante, universelle, se développe dans l'infinité des degrés de la vie universelle. C'est cette vie, qui, suivant l'hypothèse, est la subjectivité universelle; elle contient aussi tous les degrés dont cet instinct est susceptible, et dont le plus haut degré serait une

(*) Ou plutôt *anorganique*, mot technique que l'on employe aujoud'hui pour indiquer une organisation moins développée ou moins parfaite; car, dans le fonds, il n'y a pas de matière absolument inorganique.

parfaite intelligence; car l'instinct tel qu'on l'observe dans les plus basses régions de l'animalité étant lui-même une connaissance, quoique aveugle, ne peut être compris, que comme le germe d'une intelligence non murie, non épanouie au delà de cette aveugle activité. Et sous ce point de vue, les facultés de la connaissance humaine seraient de même des pouvoirs instinctifs, mais développés jusqu'à ce degré de maturité qu'il fallait pour les élever au grade [à la hauteur, à l'état dévéloppé] de facultés intellectuelles.

Et, en effet, l'homme, qu'on appelle avec raison le *microcosme* (*), est dans sa petite sphère l'image très-ressemblante de cette instinctivité vitale, ou de cette vitalité instinctive, qu'on ne peut laisser de supposer dans la réalité soumise à la toute-puissance de la nature. On n'a qu'à comparer les facultés aveuglement cognitives et instinctives proprement dites. Les dernières sont à certains degrés des puissances intellectuelles, mais qui n'ont pu parvenir à ce point de maturité dont jouissent les premières. Les sensations qui nous viennent des modifications de notre sens interne, et de celles de notre sens externe, celles qui constituent nos deux expériences où nos conceptions primordiales ou vérités catégoriques peuvent être appliquées, diffèrent des conceptions vagues de l'instinct, en ce que celles-ci ne se rapportent ni aux objets hors de nous, ni aux sujets pensans, mais à ce sens mixte, dispersé et répendu de notre animalité; conceptions, qui ne sont pas soumises aux notions catégoriques de l'entendement, quelquefois coäctives et stimulantes de nos perceptions catégoriques. Et ces principes mêmes de notre entendement qui, comme premières vérités, sont appliquables à nos deux expériences, que seraient-ils davantage, que des vérités instinctives, s'ils n'étaient pas accompagnés de la raison d'une part, et d'expériences adéquates [entières, parfaitement accomplies], de l'autre; principes et vérités,

(*) *Un petit monde*, le monde en petit, en miniature, un monde qui renferme en petit, ce qu'est l'uuiveis en grand.

considerés à bon droit comme idées *a priori*, dans la philosophie critique, mais que Leibnits, très conséquent dans son dogmatisme, appela des notions ou des vérités innées. Tout cela prouve, qu'en effet l'instinct et l'intelligence, qui nous offre une dualité, sont dans le fond identiques, et en cela, dans une analogie complète avec l'hypothèse.

On voit donc, que l'identité, telle que nous l'avons conçue, c'est-à-dire, comme le seul moyen de faire disparaitre le dualisme de notre intelligence dans toutes nos facultés intuitives et intellectuelles, ne s'introduit pas avec moins d'évidence dans le principe de la qualité, que dans celui de la réalité et de la modalité. Pour laisser dans cette théorie le moins de lacunes possible, voyons, s'il ne s'y présente point quelque difficulté, en envisageant la réalité nouménale comme un instinct universel répandu dans la vie universelle.

§ 242.

Nous rangeons ordinairement nos sensations instinctives en bas de l'échelle de nos perceptions, et ce ne serait pas sans raison, si sous cette dénomination, il ne fallait comprendre que les sensations de ces besoins urgens que nous éprouvons dans les différens appetits de notre vie individuelle et purement animale, de notre conservation individuelle, ou de celle de notre espèce, et que nos fonctions vitales ont de commun avec celles des animaux; et non pas même ces sensations de sympathie, d'antipathie, de ces désirs vagues qui nous attirent vers de tels ou tels objets, ou nous repoussent de tels ou tels objets, individus ou objets; [personnes ou choses]; sensations, tantôt fortes, tantôt faibles, dérivées de leur souche commune, celles d'amour et de haîne, d'espérance ou de crainte; prises isolement et sans être évaluées par des conceptions; sensations attractives ou répulsives, dont nous ignorons les causes qui les ont produites. — Il y en a, au contraire, qui, loin d'être placées au bas de l'échelle de nos perceptions, se manifestent

dans notre expérience instinctive comme celles qui appartiennent à ce qu'il y a de plus élevé dans notre nature sensible. Tel, par exemple, est le sentiment du beau, et du sublime; ce ne sont pas les principes de l'entendement ou les idées de la raison appliquées aux objets ou aux sujets de notre connaissance. Nous sentons qu'un objet est beau; qu'une pensée, qu'une âme, qu'une femme est belle; qu'une conception est sublime; nous le sentons, sans que, cependant, notre sentiment qui les juge tels ajoute rien à la vérité ou à la beauté, ou à la valeur intrinsèque de ce que nous jugeons être joli, beau, sublime, ravissant, charmant, etc., etc. Ce sont des sensations qui n'ajoutent rien aux qualités objectives ou subjectives de ce que nous admirons. La faculté de juger le *beau* ou le *laid* dans quoique ce soit, s'appelle *goût*. En jugeant, qu'un objet est *beau* ou *laid*, nous rapportons la sensation que nous en avons, au plaisir qu'il produit à l'imagination, et non à l'entendement. — Le degré de beauté est profond, et cependant [et en même tems] vague, et plus la sensation est profonde, plus elle sera vague, parce que ce qui est à un degré éminent s'approche par cela même d'avantage de l'idée de l'infini.

L'imagination productrice que nous nommons le génie créateur, en fait une espèce de savoir* pour les artistes qui tâchent de s'en approcher, et d'en atteindre l'idéal de telle ou telle production de l'art, ou pour les amateurs en état d'apprécier ce rapprochement. Et c'est ce tact intellectuellement instinctif, qu'on est convenu de nommer *goût*, et qui découvre les beautés de la nature ou de l'art. Ce qui caractérise cette qualité dont le site [ou le siège] est entre le moral et le physique, c'est qu'elle leur sert pour ainsi dire d'organe qui perçoit cette conformité de l'intermédiaire entre les denx sphères dont l'une se rapporte à la nature physique, l'autre à la nature morale. C'est le sentiment de l'identité de deux natures excité par la conformité à l'une et à l'autre de ce qui est beau, flottant pour ainsi dire,

entre le vrai et le bon, dont il est le type qui nous attire. Et si nous analysons cette idée du beau, en nous demandant, pourquoi une chose nous plait, sans que cependant notre intérêt, ou le désir d'en être le propriétaire, entre pour quelque chose dans notre admiration? nous trouverons, après bien des réflexions, que le beau qu'on admire produit à notre imagination un sentiment souvent profond et fortement senti, mais indéterminé et vague, et qui, élevé à un haut degré d'intensité, à ce degré qu'on nomme le sublime, est l'enthousiasme, les transports; et ce sont précisement ces émotions vives de l'âme qui tiennent aux entrainemens de l'instinct aveugle mais irrésistible. C'est par cette même conformité aux deux sphères de la nature phénoménale réduite à l'unité, que ce qui est *laid* nous repousse. Elevé à ce même degré d'intensité, ce qui est horriblement monstreux produira des sensations également instinctives, mais en tout le contraire de celles qu'excite en nous le beau. — Nous y reviendrons, lorsqu'après avoir considéré l'identité des deux natures, dans toutes ses phases, nous tâcherons de la présenter comme science-mère de toutes les sciences, contenant les principes généraux de toutes les sciences, et de la théorie des beaux-arts. — Voyons pourtant, avant de revenir à notre hypothèse, la difficulté qui pourrait résider dans les secondes acceptions des autres catégories.

AMPHIBOLOGIE DES ACCEPTIONS MOYENNES DES CATÉGORIES.

§ 243.

Ces acceptions moyennes ont cela de commun entr'elles, qu'outre leur sens absolu et leur sens relatif, ainsi que les autres acceptions, elles ont encore deux significations, dis-

tinctes de leur sens général, qui prêtent à leur double sens, [qui sont, favorables à leur double sens].

Ainsi la pluralité dans un sens absolu peut comprendre quantité d'étendue et quantité de nombre ou multitude. Qualité négative n'exprime pas seulement *intensité contraire* à une intensité *positive* (par exemple: électricité négative, par rapport à celle qui est positive), mais encore la négation absolue.

Causalité, dans la relation entre les deux raisons suffisantes, peut encore se rapporter à la signification du verbe devenir (das werden; fieri); et dans la *modalité*, *existence* morale et physique, dans un sens absolu ou relatif, admet encore l'acception *d'existence pure*, savoir celle qui, sans son rapport à une *possibilité* ou à une réalité existante, existe par la seule raison, qu'il serait impossible, qu'elle n'existât pas.

§ 244.

Quantité extensive. Comme grandeur d'étendue, elle indique une partie abstraite de l'espace, une limitation dans l'espace illimité, mais qui cependant reste illimité, quant à sa décomposition: car, de même que l'espace dont elle est une partie, elle est divisible à l'infini, dans ses trois dimensions. — Comme étendue, elle diffère encore en cela de l'espace, qu'elle est une quantité mobile, tandisque l'espace est immobile. — La quantité d'étendue est l'objet de la science qu'on nomme géométrie, quoique l'espace illimité ne le soit pas; mais il y a encore une autre différence entre l'étendue bornée d'une figure géométrique et l'espace sans borne, savoir, l'étendue du dernier, comme nous l'avons déjà observé, n'existe pas, et ne peut exister sans le tems, dans lequel elle a une durée infinie, tandisque l'étendue d'une figure géométrique, dans son abstraction, est entièrement indépendante du tems. Le *tems* ainsi que l'espace, est une existence pure et nécessaire dont la non-existence

est impossible; l'un et l'autre sont des quantités extensives. Mais si l'espace, par sa durée sans commencement et sans fin, est lié au tems, le tems n'ayant aucune étendue analogue à celle de l'espace, est entièrement indépendant de l'espace; il n'est que durée infinie; il ne peut être l'objet que de la science des nombres; c'est-à-dire, de l'arithmétique; et si l'arithmétique s'applique à la géométrie et aux étendues abstraites, il est absolument impossible d'appliquer la géométrie à la durée pure; et en parlant de nombre carré, cubique, etc., ces dénominations n'expriment que l'emploi et l'application des nombres aux diverses étendues.

La pluralité géométrique ne s'applique qu'aux choses corporelles, et en général à la matière, dans un sens absolu; elle est privée de toute signification, en voulant l'appliquer au *moi*, où elle n'a d'analogie que dans un sens relatif de variété, mais de variété réduite à l'unité dans un sens absolu; *la pluralité* arithmétique ne s'applique pas seulement au *moi* (le sujet pensant), mais, quoique plus particulièrement applicable au sens interne et au moi, elle s'applique à tout ce qui se rapporte à la quantité géométrique.

D'où viennent ces différences très-essentielles et génériques des deux espèces d'existence pure dont l'une et l'autre sont *sui generis* [d'un genre unique, propre, à part]? Dérivées toutes les deux de leurs tiges originaires, l'une de l'espace, l'autre du tems, elles ne s'appliquent qu'aux phénomènes de l'expérience objective et subjective, étant elles-mêmes, ainsi que les deux origines, d'où elles découlent, des quantités. Mais cette conformité avec le tems et l'espace, comme tels, ne les rend pas moins distinctes de leurs origines: car la pluralité, considérée comme seconde acception catégorique de la quantité, devient un principe de l'entendement, une vérité primordiale, appliquée à l'expérience objective. C'est alors que cette *pluralité* catégorique est l'axiome de l'intuition externe et objective; le tems et l'espace, comme existences pures, ne s'y appliquent pas, et ne deviennent nullement principes, par manque d'ex-

périence à laquelle elles pourraient s'appliquer; elles ne sont et ne peuvent être, dans leur état illimité, que les existences nécessaires *a priori*, mais des existences phénoménales, et pour être applicables à une expérience, il faudrait admettre, comme dans l'hypothèse, une expérience nouménale qui n'est pas la nôtre, mais identique et identifiée avec les deux expériences qui nous viennent de nos deux intuitions, et qui se trouvent en contradiction, comme les deux intuitions pures. Pour être applicables à cette expérience nouménale, nous n'avons qu'identité du tems et de l'espace dans leur union avec l'éternité. — Ici se trouve une analogie dans l'hypothèse que nous n'avons pas encore remarquée dans son analyse; savoir l'infinité dans deux existences phénoménales d'un côté, et de l'autre l'infinité d'une expérience nouménale dont nous n'avons, pour ainsi dire, que de faibles reflets dans cette expérience mixte et instinctive qui nous fait pressentir cette réalité nouménale, qui, en réunissant nos deux réalités antithétiques, et les deux ailes du dualisme de notre intelligence, remplit, par son infinité, l'éternité.

§ 245.

C'est par cette infinité nouménale que s'expliquent encore les contradictions qui sont inévitables dans les sciences mathématiques, et que Leibnitz semble vouloir expliquer par la méthode de son système spiritualiste; et qui, si elles ne prouvent pas les bases, sur lesquelles se fonde l'hypothèse qui détruit le dualisme, dispersé et répandu dans tous les recoins de nos connaissances phénoménales, les élèvent du moins à un problème plus que probable qui s'approche de plus en plus de l'évidence; hypothèse qui peut servir de règle pour y ramener à l'unité toutes les contradictions qui résident dans ce dualisme.

Ces contradictions mathématiques ne se rencontrent pas

dans les asymptotes, quelque soit la définition, par laquelle on veuille les désigner: soit comme une ligne qui, étant indéfiniment prolongée, s'approche continuellement d'une autre ligne également prolongée à l'infini, de manière que sa distance à cette ligne ne devienne jamais = o, mais peut toujours être trouvée [rendue] plus petite qu'aucune grandeur donnée, soit que ces deux lignes soient désignées par toute autre définition; — mais ces contradictions se reproduisent dans la géométrie et dans l'arithmétique, toutes les fois qu'il s'agit de choses approximatives; comme dans les quantités *incommensurables*, *sourdes*, *irrationnelles*. On n'a besoin que de lire les disputes des géomètres métaphysiciens sur la théorie de *la géométrie de l'infini* [les mathématiques transcendantes traitées, *non pas* par la méthode des limites, où l'idée de l'infini n'entre pas, puisqu'à la limite, les objets finis changent *de nature* ou *d'espèce*, et deviennent, au lieu de quantités qui se trouvent dans un état de *variation*, d'augmentation ou de diminution, des quantités *continues*; mais les mathématiques sublimes ou les *fonctions* et les *courbes*, traitées par la méthode des *infiniment* petits, où l'infini joue le rôle principal; mais c'est un rôle et un personnage qui sont entièrement étrangers, selon mes vues, à la vraie métaphysique ou à la philosophie de la science du calcul et de la mesure. Cette remarque ne contredit en rien l'argumentation de l'auteur de cet ouvrage; elle laisse à ses considérations toutes leur force; et peut-être, elle y ajoute une force nouvelle], on n'a besoin que de lire ces disputes célèbres, pour se convaincre que tous ces raisonnemens tournent de différentes manières autour de *l'infinité* de l'espace, sans qu'on se soucie beaucoup de *l'infinité* du tems, qui cependant n'est pas moins une contradiction, qui proflue du dualisme phénoménal de notre intelligence, que celle de l'espace. Ces métaphysiciens mathématiques ont encore moins songé à la divisibilité à l'infini, qui se trouve dans la quantité indivisible, pour résoudre toutes ces contradictions antithétiques, qui ne

sont solubles, sans admettre l'hypothèse dont il s'agit dans nos recherches.

C'est par l'amphibologie catégorique, qui réside dans la seconde acception de la quantité catégorique et qui comprend la pluralité, tant celle de la géométrie que celle de l'arithmétique, qu'on ne peut parvenir à l'idée de cette infinité de nombre dont le contraire est l'unité divisible.

Pluralité. Les contradictions de la métaphysique des mathématiques sont renfermées dans cette pluralité; et de là cette amphibologie qui ne peut s'expliquer; mais qui par cela même pronve, qu'on a besoin d'une hypothèse nouménale pour rendre raison de l'impossibilité d'en résoudre le problême. Kant avait bien raison de dire (cr. de la raison pure, pag. 753) que la philosophie des mathématiques est d'une grande difficulté (*ein schweres geschäfte*) ne fût-ce que par la différence entre la pluralité arithmétique qui ne conduit qu'à *l'indéfini*, et la *pluralité* géométrique qui vise à *l'infini;* deux idées qui ne sont pas seulement différentes, mais diamétralement opposées l'une à l'autre: puisque *l'indéfini* suppose une suite ou série qui ne peut jamais être complétée, parce qu'on peut toujours y ajouter un terme, sans qu'il devienne une totalité accomplie; et que *l'infini* est une totalité achevée qui ne peut être diminuée ni augmentée; telle que la grandeur immense de l'espace que l'on pourrait nommer une sphère sans circonférence et sans centre, tandis que *l'indéfini* peut-être diminué sans discontinuer; tel que le tems dans son avenir dont l'indéfini ne sera accompli, quoique dans son passé sans commencement, il soit infini en remontant,et qu'on pourrait comparer en quelque sorte à une ligne spirale qui s'éloigne de son point de départ, et qui en s'éloignant de ce centre *infini* se restreint à une progression *indéfinie:* ambiguité qui ne peut être résolue que par l'idée de l'éternité, où ces deux espèces de pluralité, et les deux sources dont elles découlent (le tems et l'espace) se confondent dans leur dualité réciproque, comme dans l'hypothèse.

§ 246.

L'amphibologie de la seconde acception de la qualité ou de la quantité intensive, n'est pas moins remarquable que celle de la quantité. Au premier abord, rien ne semble plus paradoxal, que d'attribuer des qualités négatives, dans un sens absolu, aux objets hors de nous, objets dont nous percevons des impressions. Sans répéter à cet égard ce que nous avons déjà dit, en traitant des conceptions de l'entendement; nous y ajouterons seulement, que négatif, opposé à positif, n'a pas ici la signification de privatif. Il n'y a rien de plus positif que les impressions dont nous sommes affectés; car elles forment *et* les sensations qu'elles produisent en notre sens interne, *et* la conscience du moi qui les sent; ces sensations sont par conséquent aussi positives que celles que nous percevons des impressions de notre moi par le sens interne. Mais si elles sont positives, considérées comme sensations, elles ne le sont pas, quant aux objets, dont ces impressions dérivent. Comme sensations, ce sont des qualités subjectives, et nous les éprouvons comme telles; mais les qualités des objets qui les produisent par l'intermédiaire de ces impressions et de nos organes qui les transmettent, nous ne les connaissons pas, et sous ce rapport elles sont négatives. Les spiritualistes qui professent un idéalisme pur, se fondent sur cette assertion, pour ne voir dans les objets que des illusions de nos sens, sans réalité autre qu'une réalité négative, et c'est d'après l'ambiguité de cette seconde acception qu'ils se trouvent en état de tenir tête aux matérialistes.

Mais si nous ne connaissons pas les phénomènes objectifs qui s'offrent de cinq manières différentes à nos organes, nous savons, qu'ils doivent posséder des qualités *causantes* dont les sensations éprouvées sont des qualités *causées*, et que nous reflectons [transportons par la pensée], en les renvoyant aux objets qui les ont transmises vers notre faculté sentante; et sous ce rapport elles sont positives, se trouvant dans une analogie complète avec les sensations que l'on a

reflectées [renvoyées aux objets qui les ont occasionnées]. Cet arbre, dont les couleurs et les contours que l'on a perçus en plein jour, me donnent les sensations internes, au moyen de ces qualités objectives; ces couleurs et ces contours ne me le transmettent plus dans l'obscurité; mais l'arbre n'a rien perdu de ses qualités *causantes* bien plus stables dans l'essence de l'arbre, que les sensations qui ne sont positives dans notre intuition interne, que pour autant qu'elle les perçoit, mais en les renvoyant aux objets, d'où partent les impressions transformées en sensations, elles sont véritablement négatives. Les sensations qui nous viennent immédiatement de notre sujet sont donc positives dans un sens absolu, sans intermédiaire, et si elles sont négatives dans un sens relatif, c'est parce que les qualités ou réalités, tant celles qui sont subjectives que celles·qui sont objectives, sont imbues, pour ainsi dire, de ces sensations mixtes de notre propre objet, et de tout ce qu'il y a d'instinctif dans nos deux expériences phénoménales, qui semblent produites par des impressions au dessus de notre nature individuelle.

Ce sont surtout les qualités négatives des objets, comparées à celles qui s'y rapportent dans les sensations qu'elles produisent dans notre conscience intime; — sensations qui par cette raison sont d'une nature positive; — ce sont surtout, dis-je, ces qualités négatives, qui sont d'une ambiguité difficile à expliquer. Les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, et les [effets du tact] *tactibilités* sont des qualités positives pour autant qu'elles sont des sensations en nous; mais ces mêmes qualités, supposées comme telles dans les objets, auxquels nous les transférons par l'imagination, ne peuvent être que négatives, puisqu'elles ne sont plus des sensations transformées en qualités hors de nous et qui, considérées commes telles, planent, pour ainsi dire, entre les sensations produites par les impressions, et les qualités des objets produisants que nous ignorons. Bien loin, cependant, que cette explication doive aboutir à l'idéa-

lisme, elle prouve, avec plus d'évidence que toute autre explication, la réalité objective, par la réalisation même des sensations rapportées aux objets doués de propriétés inconnues, objets qui en sont les *substrata*, et les bases existantes dont elles sont les inhérences inséparables. — Ce n'est qu'en niant l'existence de l'espace et du tems, dont les réalités objectives sont revêtues, qu'on pourrait les supposer comme n'étant que des illusions sans réalités; et en cela J. H. Fichte a parfaitement raison, lorsqu'il soutient (Beitr. p. 315) *que si l'espace et le tems ne sont autre chose que des formes subjectives de l'intuition de notre conscience; il en suivrait nécessairement l'absence de toute réalité véritable.* — On pourrait y ajouter encore que, d'après cette théorie Kantienne, les sensations qui accompagnent la réalité subjective ne seraient pas même possible. — L'analogie de ces deux réalités dans la seconde acception de la qualité et de l'inhérence des qualités négatives dans les qualités inconnues des objets, flottant entre ces dernières et les sensations qui y correspondent, nous conduit à l'idée de cette troisième expérience instinctive, qui vise à cette réalité nouménale, réalité qui s'exprime par les termes de *limitation de la réalité de la nature morale par la réalité de la nature physique*, et vice versa; les qualités négatives, planant entre les qualités inconnues des objets et les qualités des sensations, ne pouvant être que des réalités limitées par les deux branches qui les constituent, réunies et identifiées dans une seule et même apperception, sont soumises au principe de l'acception moyenne de la *qualité* de l'entendement; qualité négative dans un sens absolu, quant à son essence abstraite, objective dans son existence concrète et instinctive; savoir, pour autant qu'on les considère isolées de leurs élémens constitutifs, et flottant entre les deux expériences auxquelles les principes catégoriques sont applicables.

Sous ce dernier aspect, ce sont des sensations intellectuelles, rectifiées d'après les principes de l'entendement et de la raison, quoique dans l'origine de ces facultés cogni-

tives, elles soient instinctives, comme ces facultés mêmes. C'est par cette raison que l'enfant nouveau-né, et quelque tems après sa naissance, n'a d'autres perceptions que des perceptions et des sensations instinctives.

L'enfant ne possède alors que les germes et la sève de l'intelligence humaine et de la réalité empirique des deux expériences. Ce n'est qu'après avoir développé ces germes à un certain degré, qu'il commence à jouir des faibles efforts d'une vie encore dormante, s'épanouissant comme une fleur aux rayons du soleil, et ce n'est qu'aprés avoir développé lentement les ressorts de cette vie toute instinctive, que ce qui n'était qu'instinctif devient sentiment, contenant les racines de l'intellectualité [de la nature intellectuelle, de la capacité intelligente, de l'état intellectuel]; mais qui se ressent encore longtems de son origine, sans pouvoir jamais se libérer entièrement de cette vie instinctive, par laquelle elle fait partie de la vie universelle. De là, que dans l'homme fait, et plus détaché que l'enfant de cette vie de l'univers, par le développement de ses facultés qui, d'instinctives qu'elles étaient, sont devenues intellectuelles, et par le sentiment mûri de son individualité, l'intelligence ne surmonte que très lentement et très imparfaitement sa réalité instinctive.

Il est plus que probable, que parmi les êtres qui habitent d'autres sphéres, dans l'infinité des mondes, il s'en trouvent où cette transition de l'état de leur réalité instinctive à celui de leur réalité intellectuelle soit plus accomplie que celle de l'espèce humaine, et peut-être à un degré de perfection, où tout ce qui n'est qu'instinctif chez nous s'est développé en sensations purement rationnelles, des êtres dont la conscience intime du moi pénètre et approfondit en tout sens son enveloppe transparente objective; mais ce qui est certain, c'est que l'humanité est bien éloignée de cette perfection intellectuelle et de cette puissance rationnelle, qu'il faudrait pour approfondir la moindre partie des ressorts de notre vie organique. — Nous n'avons qu'à jeter les yeux

sur la négativité des qualités objectives, et l'amphibologie qui couvre l'acception moyenne de la catégorie de qualité d'un charme impénétrable, et qui, au lieu de se dissiper, devient plus nébuleuse dans sa transition à *la seconde acception* de la relation, savoir la *causalité dans un sens absolu.*

§ 247.

Nous avons vu dans *l'antinomie* de la raison suffisante, combien *la causalité*, dans un sens absolu (celle de cause et d'effet) contraste avec la causalité, dans un sens relatif (celle de but et de moyen); et ce contraste s'augmente encore, lorsque nous réfléchissons sur ce que nous offre cette causalité, adhérente surtout à la réalité objective, à celle de l'univers physique, où elle regne sans partage, et d'où elle semble étendre son empîre jusque dans le monde subjectif et moral. Cependant, en dépit de sa tendance apparente vers ce fatalisme absolu, elle recule, au sommet le plus élevé du dualisme de notre intelligence, devant sa propre ambiguité, comparée aux qualités objectives, la réalité de la matière où la causalité objective.

Qu'est ce que la matière où la causalité objective est à sa place? C'est bien assurement la réalité, qui elle-même est la cause des sensations qu'elle produit en nous par l'émission de ces impressions. Que sont les qualités objectives dont nous ne connaissons que ce que ces objets produisent par leurs impressions sur notre sensibilité externe, et de là sur notre consience intime? Il n'est pas besoin de répéter, que ces qualités ne nous sont connues que par l'analogie qu'elles ont avec les qualités que l'on a senties, puisque nous ne les percevons qu'à travers nos sensations; de sorte que les qualités des objets matériels (et nous n'en connaissons point d'autres), séparées de notre manière de les sentir, seraient seules soumises à la causalité objective, et que leur voile transparent n'est soumis, ni à la qua-

lité de cause et d'effet, ni à celle de but et de moyen. Comme telles, elles flottent, pour ainsi dire, dans un milieu douteux de qualités positives et immédiates du sujet doué d'un libre arbitre, et de la matière, à laquelle nous attribuons la réalité d'effet soumise à sa cause.

Si donc ces perceptions, flottantes entre la réalité de la matière et la réalité subjective des sensations, sont elles-même des réalités, quoique négatives, on ne les peut supposer que comme appartenantes à la réalité instinctive; et si elles ne sont soumises, ni à la causalité objective, ni à la causalité subjective, elles n'auront (considérées comme phénomènes, ainsi qu'elles doivent l'être), elles n'auront, dis-je, d'autre causalité que celle qui est commune à tout ce qui est causal (*) [causatif], savoir le *devenir* (fieri, γίνεσθαι).

Des êtres dont la subjectivité pensante, réalisée dans une existence matérielle dont ils peuvent pénétrer toute la réalité, en d'autres mots, toutes les qualités constituantes, seraient peut-être doués de facultés capables de pénétrer ce qui se cache sous le charme de cette réalité matérielle [charme n'est pas ici synonyme du mot *appas*, ou *beauté*, mais de celui *d'enchantement*, *d'effet magique*, de ce qui séduit les sens, l'imagination, ou même l'entendement]; pour eux cesserait le voile sensitif de tout ce qui se rapporte à cette expérience instinctive. Tâchons de nous expliquer plus clairement, du moins autant qu'il est possible, dans une matière qui s'offre à notre intelligence d'une manière mystérieuse et en quelque sorte mystique! —

Les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, les tactilités [les choses tactiles, les effets du sens qu'on appelle le tact] de la matière sont, par rapport à notre manière de percevoir, les qualités des objets, dont l'assemblage

(*) Ce mot dérivé de l'adjectif Latin *causalis* dont la racine est le substantif *causa*, *cause*, n'est guère usité; causatif [du Latin *causativus* est un terme de grammaire, p. e. *conjonction causative*, qui exprime un rapport de cause: dans le texte, l'acception du mot est celle-ci: être soumis à une cause ou bien servir de cause à un effet quelconque.

constitue la réalité objective. La conscience que nous en avons est l'effet que les impressions des objets opèrent sur nous, et alors ces qualités ne sont que des sensations, et ne resteraient que des sensations, si au moyen de nos cinq organes elles ne pouvoient être renvoyées aux objets. Elles subissent donc des transformations, et pour parler avec précision, transformées ainsi, elles ne sont plus les qualités des objets, ni celles des sensations, mais les qualités de leurs impressions réalisées par le concours de l'objectivité et de la subjectivité; en d'autres termes, par leur objectivité limitée par leur subjectivité, et la subjectivité limitée par l'objectivité; or cette réciprocité d'action et de réaction phénoménale est conforme à la causalité nouménale qui, suivant l'hypothèse, est l'action et la réaction réciproque, dans un sens absolu, de la nature morale et de la nature physique, dans leur identité. — C'est cette acception, dans son sens absolu, qui s'applique à la troisième expérience, laquelle, élevée à son état nouménal, est la réalité instinctive de l'univers nouménal et de la vie universelle. C'est sous cet aspect que la réalité instinctive, universelle, soumise aux deux espèces de causalité, identifiées dans leur réciprocité, ne se représente plus dans une série toute temporelle; au lieu de produire et d'être produite, elle se présente à l'imagination comme un *devenir* imminent (un fieri, γίνεσθαι), c'est-à-dire, dans un état de réalité qui se produit actuellement.

Kant, qui dans son criticisme partial se trouve souvent forcé de se contredire, n'a pu s'élever à cette hypothèse, la seule qui puisse faire évanouir le dualisme qui se produit sous mille formes différentes; Kant se donne bien de la peine pour recourir à plusieurs hypothéses qu'il n'accepte que comme principes régulateurs [qui servent de règle plutôt que de base] de notre intelligence toute subjective; et afin de se débarrasser, autant que possible, de l'insuffisance de la théorie du mécanisme de la nature, pour expliquer l'existence des êtres organisés, tout en ni-

ant, que la causalité de but et de moyen puisse être un principe de notre entendement.

Voici, entre autres passages, comment il traite de cette causalité morale dans sa critique du jugement (*), quand il dit: le mécanisme de la nature seul ne peut pas suffire, pour se réprésenter par la pensée la possibilité d'un être organisé; mais il doit être subordonné à une cause qui agit d'après des vues (du moins suivant la nature de notre faculté de connaître); il n'est pas moins vrai, que le principe purement intentionnel (teléologique) ne suffirait pas d'avantage à concevoir un tel être comme produit de la nature, sans l'accompagner du mécanisme, comme l'instrument d'une cause intentionnelle, aux buts de laquelle cependant la nature est subordonnée dans ses lois mécaniques. Notre raison ne comprend pas la possibilité d'une telle union de deux espèces de causalité entièrement différentes de la nature dont les lois sont *universelles*, et d'une idée qui la bornerait à une forme particulière, pour laquelle elle ne contient aucun principe; cette idée doit donc être contenue dans le *substratum* hyperphysique de la nature dont nous ne pourrons rien déterminer affirmativement, si non, qu'il serait l'être nouménal, dont nous ne connaissons rien que le phénomène."

A juger d'après ce raisonnement, Kant se trouve sur les confins [sur les limites, ou à l'entrée] de *l'hypothèse d'identité des deux causalités*, sans pouvoir les franchir, par la seule raison qu'il n'admet pas une nature morale ou subjective, régie par les principes catégoriques de l'entendement, tout comme la nature physique ou objective. Il n'admet pas non plus une connaissance de notre sujet; mais il admet seulement une connaissance d'objets comme seule vérité, qui cependant n'est qu'une connaissance soumise aux principes de l'entendement qui, quoique subjectifs, ne sont néanmoins applicables qu'aux phénomènes ob-

(*) Crit. der Urtheilskraft; Dritt. Auflage, § 81, p. 374.

jectifs. — Pour écarter de son système transcendental le dualisme inévitable des deux causalites, il réduit [concentre] l'expérience immédiate du moi en un foyer de formes cognitives pures *a priori*, mais privé de toute réalité, en exceptant toutefois notre faculté de vouloir, qu'il remplace par le libre arbitre, qui n'est qu'une spontanéité phénoménale, soumise aux lois mécaniques de la nature, en déléguant [en commettant celui-ci avec le pouvoir d'agir à la place de] la volonté pure [c. à d. en remplaçant la volonté pure par le libre arbitre ou par cette spontanéité phénoménale], volonté pure, qui est elle-même une causalité intentionnelle dans une sphère nouménale. De là son erreur, dont toutes les autres sont les conséquences nécessaires; savoir, que la subjectivité est privée de toute objectivité, comme le tems et l'espace, n'ayant pas même des phénomènes, mais des *non-êtres* (unthinge). De là aussi *l'hypothèse* de sa raison pratique, et celle qu'on retrouve, sous d'autres modifications, dans sa critique du jugement; hypothèses, qui ne peuvent être admises par la raison, ni comme hypothèses explicatives, ni comme principes régulateurs de la nature.

Quant à l'expérience instinctive, il n'en décide rien, et il est très probable, qu'en traitant de l'instinct, il l'aurait rangé parmi les aberrations de la nature physique.

Comme cependant la vie universelle, élevée à la hauteur de l'identité nouménale des deux natures, explique parfaitement les sensations instinctives dans leur état phénoménal, comme nous venons de le voir, leur réalité se présente naturellement, comme se produisant par une évolution permanente de la réciprocité active et réactive de la causalité nouménale.

Sous ce point de vue, s'expliquent encore *et* cette influence réciproque de notre propre objet matériel sur la réalité pensante de notre sujet, et de cette dernière sur la réalité organique de notre corps, *et* la naissance de cette dualité phénoménale, qui dans son état instinctif se pose

elle-même, en se développant dans ses germes. Elle surgit, pour ainsi dire, de cette identité de corps et d'âme qui, quoique conçus comme deux êtres, ne sont en effet qu'un; et qui, en croissant, [en augmentant] dans leur quantité extensive et dans leur quantité intensive, identifiés, ne sont autre chose que l'action de se produire et de se reproduire; ce qui est parfaitement analogue, dans l'état phénoménal de l'homme, à la causalité de l'univers nouménal; c'est ainsi que l'homme est véritablement un microcosme, comme le sont tous les êtres organisés qui habitent l'infinité des globes, dont la réalité (quantité intensive) nouménale, la vie universelle et instinctive, se produit et se réproduit dans sa quantité extensive, qui est l'éternité.

Cette vie universelle et instinctive ne peut se concevoir dans l'hypothèse, autrement, que comme réduite à l'unité, dans la plus parfaite intelligence, se développant par les deux causalités réunies et identifiées, se manifestant dans sa dualité phénoménale [propre ou commune] à tous les êtres organisés, proportion gardée de leurs facultés intellectuelles et de leurs moyens cognitifs; mais qui se manifeste dans l'homme à un plus haut degré de développement que dans tous les autres êtres organisés de ce globe. Dans sa vie individuelle et phénoménale, tout ce qui n'est pas resté instinct, l'élève au rang d'une intelligence supérieure à tout ce que nous connaissons; et ses facultés instinctives, plus ennoblies que dans toute autre espèce animale, sont accompagnées d'une conscience intime, où la raison domine en souveraine sur tous moyens réunis dans le centre du moi, au milieu des êtres organisés dans les regnes de la nature, depuis l'homme jusqu'à la matière brute.

§ 248.

Voyons maintenant l'amphibologie attachée aux deux acceptions moyennes de la modalité, l'existence actuelle (la vérité objective) et l'existence morale (la justice d'un agent

libre, ou la vérité subjective). Dans les sciences morales, cette vérité s'appelle *droit*, *competence*, dans l'exécution des actes qui sont conformes à la loi de la causalité morale, compétence qui dépend des agens libres, à savoir, de leurs capacités intellectuelles, et de la force de leur libre arbitre. Ce serait agir contre la loi de la causalité morale, que de vouloir accomplir des actes au dessus des forces, des capacités ou des facultés intellectuelles de l'agent. La compétence est entièrement personnelle; c'est la conviction intime de ses moyens, nécessaires pour pouvoir atteindre le but qu'on se propose de réaliser; la bonne volonté ne suffit pas. Les facultés instinctivement morales y entrent pour beaucoup. Le courage d'effectuer ce qui est juste, peut faire partie de la compétence, où la timidité et l'audace pourraient nuire. Tout cela est personnel. Ici la quantité intensive commence déjà à se confondre avec cette existence ou vérité morale. C'est aussi là, que commence l'ambiguité de cette seconde acception de la modalité: car la volonté elle-même est une réalité ou quantité intensive; soit bienveillance, soit malveillance, elle peut être et forte et faible dans les degrés dont elle est susceptible. Dans les deux cas; le bien et le mal moral le sont également, comme le bien et le mal physique. De là suivrait, qu'il n'y aurait rien de plus ambigu, que ce qui est vraiment *juste*, et que le sentiment du bien et du mal, de juste et d'injuste, dans l'homme phénoménal, c'est-à-dire, l'homme, tel que nous le connaissons — au lieu d'être contenu dans une conception de l'entendement, ne serait qu'une sensation instinctive.

Sous cet aspect, nous connaîtrions la possibilité morale, comme l'acte permis, c. à d. non contraire à la loi morale; nous comprendrions de même la nécessité morale, comme l'action exigée par la loi; mais l'existence morale, au lieu de répondre à ce qu'elle devrait être, savoir à la conception de complément de sa possibilité, ne serait qu' une quantité intensive dont l'existence nous serait cachée;

la justice d'une action se confondrait avec la nécessité, ou avec la possibilité morale; mais l'acception d'existence morale serait une conception inapplicable à la réalité, dont elle doit être l'existence. La justice ou l'injustice d'une action n'en exprimerait qu'un certain degré d'une quantité de transgression ou d'observance de la loi, depuis le plus faible [le moindre] des délits, jusqu'aux crimes les plus horribles, [comme depuis la moindre des vertus, jusqu'aux actions les plus saintes]; et ces degrés consisteraient en la sensation de l'agent transgresseur, ou observateur, de la loi morale. Les regrets, les repentirs, les remords du premier, ou le contentement, les plaisirs du second, seraient pour l'un et pour l'autre la mesure du mal ou du bien moral; et cette mesure des degrés dépendrait en outre de la sensibilité de ce sentiment, qu'on appelle la concience morale qui, lui-même, est une sensation instinctive.

Sous ce point de vue, l'existence morale, que nous la nommions la justice, le droit, ou la compétence de l'agent libre, est un mot vide de sens, en le subsumant [en le resumant, en le comprenant] sous la conception d'existence; pour être telle, cette *justice* devrait pouvoir être conçue comme opposée à l'existence physique, dans le rapport de l'un et de l'autre à la causalité, à laquelle chacune appartient.

L'existence physique, ou objective, est la conformité actuelle ou présente d'un objet à l'expérience externe de son essence, soumise à la causalité absolue; en d'autres termes, la vérité de sa réalité; d'après cela, l'existence morale devrait être la conformité actuelle ou présente d'un sujet (MOI) à l'expérience interne de son essence, soumise à la causalité relative; en d'autres termes, la vérité de sa réalité. — On voit donc bien, que dans se sens, cette existence morale n'exprime pas ce que nous comprenons par *droit*, *compétence*, ou ce qui est *juste*, dans une action libre; et l'idée que nous attachons aux mots *droit*, *compétence*, *justice*, n'est pas non plus, comme nous l'avons

vu, le complément de la possibilité morale, qui est une conception appartenante à la nature morale, mais une qualité de la personnalité individuelle. — Ici l'ambiguité est bien plus grande que dans les autres acceptions moyennes des catégories. — Et de là aussi l'ambiguité dans la notion de l'existence objective qui, devant être analogue dans ce qu'il y a d'opposé dans les deux existences, n'a rièn d'analogue avec la *compétence*, etc., d'un agent libre. En outre, l'existence objective, qui est, et ne peut être que le complément de sa possibilité, que peut-elle avoir de commun avec cette existence absolue et pure du tems et de l'espace qui, au lieu d'être soumise à une causalité quelconque, se manifeste comme une notion dont la nécessité consiste en ce qu'il est impossible, qu'elle n'existe pas? Comment assigner le même terme à deux notions qui n'ont rien de commun entr'elles?

L'amphibologie, dans les deux existences causées, [celles qui ont une cause ou physique ou morale] disparaîtra peut-être, en les comparant aux existences pures, dont la non-existence est impossible. — Car, si le *tems* et *l'espace* planent, pour ainsi dire, sur les trois existences, comme des existences dont toute existence [autre ou spéciale] est dépendante, elles sont cependant les seules notions qui, sans être pures, sont néanmoins indépendantes de toute causalité, et, dans leur existence, des notions universelles et nécessaires.

Telles sont les conceptions primordiales, les catégories, qui n'existent pas à part soi [sans relation ou connexion avec la nature de notre intelligence et de notre sens interne], ainsi que le tems et l'espace, mais qui existent comme lois de l'entendement pur, et qui en sont les élémens constitutifs [une espéce de chartre dans le monde des intelligences]. Elles existent comme tels [comme élémens] dans la conscience intime du moi. Considérées comme pures abstractions, faites de toute expérience, nous n'en avons de perception que dans leur application à l'expérience in-

terne ou externe. C'est là, que leur existence catégorique se développe, et c'est par ce développement que la spontanéité de la faculté de penser, en réfléchissant sur leur combinaison avec l'expérience, en forme des principes et des vérités primordiales de notre connaissance, soit objective, soit subjective. Sans cette combinaison avec l'expérience, ces conceptions seraient vides de sens, et l'expérience, isolée [séparée] de ces conceptions primordiales, ne seraient que des sensations aveugles, qui ne nous fourniraient que cette connaissance, qu'on appelle connaissance *empirique*; telle est aussi cette troisième expérience instinctive, qui n'est pas seulement empirique, mais, qui est d'une essence qui ne peut pas s'élever à la hauteur d'une connaissance intelligible [raisonnée, claire et distincte, fondée en principes] et scientifique. — Il n'y a que cette modification de l'intelligence, qu'on appelle la raison, qui exige l'absolu dans toutes nos connaissances, afin d'en faire des totalités achevées, dans les troisièmes acceptions de chaque catégorie et des expériences qui y sont analogues; il n'y a que la raison, qui peut s'appliquer à ces sensations instinctives; ne trouvant pas de conceptions de l'entendement pur, elle requiert une intelligence au delà des limites de l'entendement humain, et des deux expériences; elle exige l'univers et l'identité dans ce dualisme de vérités opposées et contradictoires; un instinct universel, répandu dans l'immensité de la réalité absolue, de cette quantité intensive qui, dans l'infinité de ses degrés positifs et négatifs, remplit l'éternité, qui en est la quantité extensive, en vertu de l'action et de la réaction réciproque d'une toute-puissance libre, et d'une liberté toute-puissante, qui se confondent et s'identifient dans les troisièmes acceptions modales (§ 339); cet instinct exige, par la même raison, une existence correspondante à la nécessité morale et physique dans leur état nouménal; mais cette existence modale, pour être faculté virtuelle, n'est alors plus la réalité (comme elle se montre dans son état phénoménal), faculté, pouvoir, puissance immanente, où la *pos-*

sibilité et la *nécessité* ne font qu'une seule modalité nouménale, l'existence suprême; mais aussi cette existence morale, qui n'est pas l'effet de la volonté (que nous ne connaissons que comme libre arbitre) mais la volonté même, pure dans sa liberté illimitée; volonté, qui, au lieu d'être motivée par la justice ou par l'injustice, est *virtualiter* [efficacément, en vertu de sa propre force ou de sa propre nature] le pouvoir de se produire et de se reproduire dans une possibilité infinie, où le bien et le mal moral se trouvent dans une réciprocité d'influence, où l'absence du mal phénoménal ne serait pas moins une imperfection dans la possibilité infinie, que l'absence du bien. C'est cette volonté, c'est cette existence, qui renferme toute existence possible, et dont la non-existence est impossible.

C'est donc encore cette acception moyenne de la modalité, dont l'amphibologie trouve sa solution dans l'hypothèse? — Sans cette solution, il n'y aurait pas même une *existence* qui serait modale; ce n'est que par cette hypothèse, que cette lacune se trouve remplie. — C'est dans le principe modal, que se trouve la volonté parfaite, comme l'existence morale, qui, dans un sens phénoménal, n'est que *justice*, cette *constans et perpetua voluntas* [volonté constante et perpétuelle] des Stoïciens dans l'acception la plus sublime, la volonté où toutes les velléités, tous les désirs, qui forment le bonheur suprême, se réalisent; l'idée, telle que la raison la requiert dans un sens absolu et inconditionnel; ou, en me servant d'un terme de théologie, une volonté sainte, où la sainteté s'est identifiée avec la béatitude.

Tendance vers un milieu d'attraction et de répulsion des deux hémisphères de notre connaissance.

§ 249.

Revenons à l'hypothèse qui ne peut s'appuyer que sur l'identité et sur la conformité des deux connaissances qui,

tout en se repoussant, se tiennent par des liens catégoriques dans le domaine de la pensée.

Cette hypothèse, où *l'espace* ne serait plus le pendant du *tems* (qui n'est qu'une notion imparfaite de notre sens interne) mais de *l'éternité*, qui est une grandeur achevée comme *l'espace*, ne serait pas moins conforme et analogue à la doctrine, qui est, ou qui devrait au moins être la base de la théologie rationnelle: car la Divinité, — que nous appelons dans notre langage subjectivo-objective, *la cause première* de tout, ainsi que *le but final* de toute existence, quoiqu'inconcevable dans sa toute-présence, et dans sa durée immanente [constante, immuable, permanente, conjointe] et infinie — la Divinité, que nous appelons *l'être des êtres*, [qui est, existe] nécessairement en lui-même, et par lui-même, et que nous [aimerions] appeler, d'après un type plus élevé, *la Raison éternelle*, *l'Intelligence suprême* — plane plus majestueusement sur [de qui relève avec plus de majesté] l'identité, que le matérialisme sur les sciences physiques, et que le spiritualisme sur les sciences morales; deux hémisphères irréconciliables dans leur dualisme hostile, sans le milieu central que l'hypothèse identique offre à l'imagination.

§ 250.

L'immortalité de l'âme, c. à d. l'éternité de ce principe actif, le moi pensant et voulant, *individuel* quant à sa quantité, *identique* quant à sa qualité, et *cause libre* de tous ses actes volontaires; ce dogme de tous les peuples, de tous les siècles; l'immortalité de l'âme, n'est-elle pas une croyance, qui (en s'attachant, soit au seul matérialisme, soit au seul spiritualisme, devient à peu près vague et presque nulle) reçoit dans cette identité des deux sphères de notre savoir, et des deux systêmes opposés, une signification analogue à cette vie instinctuelle (*), mais au plus haut degré de sa sublimité? Cette vie de l'instinct universel,

(*) Mot créé par l'auteur suivant l'analogie du mot *intellectuel*.

qui ne peut-être qu'éternelle, et qui étant un savoir hors de nous, nous attache inséparablement à l'univers, également [à-la-fois et dans la même force du terme] physique et moral, dont nous participons sous tous les rapports! — Si elle est une substantialité (et il est impossible de la concevoir autrement) elle n'est pas temporelle, comme accident, mais éternelle; elle n'a jamais commencée, elle ne finira jamais. Elle n'est pas non plus une étendue immobile, à l'instar de celle de l'espace, mais mobile, comme l'espace dans son union avec le tems, mesurant toute célérité des mouvemens des forces instinctives, dans la toute-présence de la nature nouménale, se produisant et se reproduisant dans l'immutabilité de son milieu central, attractif et répulsif, en ces deux cadres. Tout est immortel dans son sein instinctif. — Car, quoiqu'ici notre science soit en défaut, pouvons-nous nous convaincre, que la nature subjective, dont nous n'avons qu'une idée bien imparfaite dans la psychologie, science qui fait naturellement partie du spiritualisme, ne trouverait son résultat que dans le néant, tandisque, dans le matérialisme, la matière est éternelle.

§ 251.

C'est sous ce point de vue, que les deux systêmes rationnels, que nous avons reconnus sur cette mer orageuse, qui divise notre savoir en deux cadres éminemment hostiles, se réunissent dans une sphère bien au-dessus de notre intelligence, mais qui naît du sein de cette inimitié même.

Mais il y a plus: — la contradiction méme, qui adhère à notre intelligence, nous conduit vers cette identité des objets et des sujets en eux-mêmes.

Dans la série p. e. des situations causantes et causées de l'univers, et d'où l'on conclut, qu'en remontant de cause en cause, l'on ne parvient jamais à une première situation causante qui, n'étant pas l'effet d'une cause antérieure, ne doit point par cela même être une cause libre, de sorte que

la matière, n'étant pas le produit d'une telle cause, doit être sans commencement, et par conséquent éternelle; cet énoncé du matérialisme détruit lui-même le principe de la causalité, sur lequel il se fonde: car en admettant cette série, elle-même serait une totalité sans cause.

Par cette raison le matérialisme a recours (et c'est là son côté faible) à la substantialité, comme au support de cette série d'accidens; et c'est ce recours qui lui fait quitter son domaine: car nous n'avons dans la matière aucune expérience, qui peut être soumise à la conception de substance, et en l'admettant, il est impossible, de l'admettre comme matérielle, puisque la substance absolue est invariable, comme telle, et que le rapport entre la substance, qui ne change pas, et ses accidens, qui changent, ne nous offre que la relation entre les phénomènes et les objets en eux-mêmes.

Si le matérialisme aux abois, admet une Divinité, comme *substratum* concomitant de [accompagnant] la matière, ce qui est alors son seul refuge, il se trouvera encore arrêté dans ses recherches spéculatives: car cette Divinité sera donc sans cause. Dans l'un et l'autre cas, et même en quittant sa nature matérielle, la causalité absolue sera détruite par elle-même. Il devra même reconnaître dans sa retraite [dans son retranchement], que la causalité morale de *but* et de *moyen*, c'est-à-dire, la causalité libre, est elle-même absolument nécessaire, pour sauver son propre principe; ce qui n'est autre chose, que de reconnaître, que la causalité finale est supérieure à la causalité aveugle, qui mène au fatalisme. Le seul résultat qu'il aura obtenu, sera donc, que les deux causalités se trouvent dans une telle affinité, qu'on ne peut les séparer dans la pensée, sans détruire l'une par l'autre.

§ 252.

En poussant le spiritualisme à bout, de la même manière [qu'on vient de le faire pour le matérialisme]; il se trou-

vera forcé de reconnaître, qu'il lui faut une raison déterminante, c'est-à-dire, une causalité absolue, pour expliquer les *buts* et les *moyens* qu'on rencontre partout dans la nature intentionnelle, se manifestant surtout dans la matière organisée, une cause, soit première, soit immanente et concomitante, [qui accompagne sans cesse et immédiatement], et [qui explique] pourquoi son univers spirituel de monades, ou de forces intellectuelles, se développe d'après de tels desseins, et non d'après d'autres vues; pourquoi le grand tout phénoménal vise à des buts qu'on y découvre, et non à des fins contraires. Ces monades ou autres forces spirituelles qui, par leurs tendances attractives et répulsives deviennent des apparences sensibles, sont règlées par des lois, auxquelles elles doivent obtempérer, pour atteindre les vues architectoniques d'une loi suprême et inconditionnelle, telle que la raison l'exige, pour produire les effets voulus; il faudra donc encore dans la Divinité, représentée dans ce système de subjectivité transcendante, soit comme moteur, soit comme architecte de ces forces voulantes, une causalité absolue, afin de produire, comme résultat, cette autre causalité, que nous avons nommée morale. L'un et l'autre de ces deux systêmes ne trouveront par conséquent issue, que dans cette *identité* de deux univers phénoménaux qui, considérés comme tels, se trouveront liés et identifiés dans cet ordre absolu et nouménal, qui nous est inconnu; ordre, dont nous trouvons, il est vrai, une faible lueur d'apperceptions vagues et fugitives, dans les sensations obscures de l'instinct; mais c'est une lueur, qui est la seule condition qui nous reste, pour satisfaire à la loi universelle de la raison.

§ 253.

Cette hypothèse est donc encore, en dernière analyse, conforme à ce qu'il faut, pour résoudre le problème à double tranchant, qui est le résultat nécessaire de la *thèse*

et de *l'antithèse* de l'entendement, pour ce qui concerne les deux causalités. Ici toute recherche ultérieure sur ces deux acceptions parait épuisée, l'une aussi bien que l'autre se perdant dans cette relation de substance et d'accidens, dont nous n'avons d'autre notion expérimentale que celle du *moi*, de l'âme, qui dans notre expérience interne se manifeste comme le support de tous ses accidens inhérens, et qui, *comme tel*, répond exactement à la catégorie de substantialité. Outre cela, nous ne connaissons que des accidens, c'est-à-dire, des substances secondaires, qui ne sont que les inhérences matérielles de ce qui nous est entièrement inconnu, et que nous ne pouvons supposer que comme *l'objet en lui-même*, savoir *la substance nouménale*, dont tous les phénoménes objectifs ne sont que les accidens, tels que nous les connaîtrions, s'ils pourraient être perçus par nous, sans avoir subis les modifications et la transformation par nos cinq manières d'en recevoir des impressions; quant à la substance même, en la supposant comme la substantialité du sujet, par conséquent, personnelle, la substance de la matière devrait être immatérielle, ce qui est contradictoire. — Et la substance du moi, encore, telle que nous la connaissons par le sentiment intime, ne repond qu'imparfaitement à l'idée de ce que ce support de la matière exigerait, si nous pourrions jamais parvenir à connaître, par une certaine expérience, ce, à quoi cette première acception de la troisiéme catégorie serait applicable.

Tout ce qui nous reste donc à cet égard, serait encore le savoir instinctif, qui, considéré comme étant répandu dans tout ce qui est compris dans la *nature*, nous offrirait l'universalité d'une expérience, à laquelle la conception de substance serait applicable.

§ 254.

Au reste, que le matérialiste attribue à la matière la propriété de penser, ou que le spiritualiste donne à ses

monades pensantes les propriétés d'attraction, afin de se manifester comme matière; dans l'un et l'autre cas, les deux systêmes aboutiront au même résultat, savoir à l'identité diversifiée seulement d'après nos deux manières de percevoir des impressions, différentes pour nous, mais qui dans le fond sont, identiques.

Et veut-on un exemple d'une dualité (non pour expliquer celle à laquelle nous visons, mais pour l'éclaircir autant que possible), d'une dualité qui dans le fond n'est qu'identique; l'empirisme lui-même nous en fournira un exemple, que le simple bon sens pourra saisir, sans l'aide d'une méditation bien profonde.

Les vibrations d'une corde tendue, que sont-elles pour la vue? Elles ne sont certainement que des mouvemens rapides. Que sont-elles pour l'oreille? — Un sourd-muet ne percevra que le mouvement, et rien que le mouvement, au moyen de son organe; et l'aveugle-né ne percevra que le son, et rien qu'un seul son prolongé, par son organe particulier. Ces deux phénomènes bien differents, sont identiques dans le fond; et la *cause* motrice des vibrations, qui est la même pour l'un et pour l'autre, est double dans ces effets.

§ 255.

Voyons cependant encore, si *l'identité* des deux branches de notre *savoir*, celles-ci considérées en ce qu'elles sont, indépendamment de notre manière de les concevoir, et elle-même élévée à l'expérience instinctive, laquelle suppose une intelligence qui n'est pas la nôtre, et dont nous n'avons que les perceptions reflétées d'une autre sphère [qui sont comme les reflêts d'une autre nature intelligente, d'un autre monde d'esprits] — voyons, si l'hypothèse de *l'identité transcendante* ne trouverait aucun point de contact dans les deux *vérités* relatives que nous possedons, au moyen des lois de l'entendement, en n'y appliquant que la raison,

dans son emploi [dans sa fonction] de conclure. — En pouvant y parvenir, ce serait, du moins, en quelque sorte, une contre-épreuve (*) [une image fidèle et ressemblante; copiée d'après la nature ou d'après l'original], que ce n'est pas une hypothèse gratuitement inventée, pour appuyer la Raison, dans son élan vers les régions de la hyperphysique.

Voyons si l'hypothèse se réaliserait en accouplant [en associant] les troisièmes acceptions de la *modalité:* car c'est dans cette quatrième catégorie, que l'antinomie *de l'entendement* même se divise de la manière la plus frappante, sans l'aide de la loi suprême de la raison.

Ces deux acceptions sont: la *nécessité* à l'égard de la causalité objective *de cause* et *d'effet*, et le *devoir* à l'egard de la causalité subjective de *but* et de *moyen*, dont la première (la nécessité) exclut toute idée de *liberté*, et dont la seconde (le devoir) ne peut avoir de signification, qu'en admettant la *liberté*. — Voilà donc deux contraires, les plus irréconciliables qu'on puisse s'imaginer, et qui cependant ont une homonymité trés-remarquable dans la plupart des langues. La signification du verbe *devoir*, qui est le type originaire de tous les verbes modaux, est également: *être forcé* et avoir *l'obligation* d'agir.

Il y aurait parfaite identité entre ces deux acceptions, en les appliquant à ce qui serait le plus parfait dans l'expérience universelle, élevée à un degré d'intensité infinie, et par conséquent, au-dessus de toutes nos perceptions; mais dont néanmoins les sensations instinctives et vitales, que nous éprouvons dans ces ravissemens d'esprit, et dans les extases qui accompagnent les contemplations profondes de ce qui est sublime, au plus haut degré, — sont les images fidèles de ce savoir qui, dans ces momens de transport, semble nous elever au-dessus de nous-mêmes. — Suivant ce

(*) *Contre-épreuve*, s. f. au pl. *contre-épreuves;* épreuve qu'on tire sur une estampe fraichement imprimée, ou sur un dessin au crayon. Dans le texte, ce mot est employé pour dire: *preuve indirecte*, qui sert à constater la bonté de l'assertion.

SAVOIR qui, sans être le nôtre, et qu'on se trouve forcé d'attribuer à une substantialité éminemment personnelle, d'après la loi de la raison, cette substantialité personnelle serait la totalité inconnue de toutes les lois physiques, considérées en elles-mêmes, réunies à toutes les facultés intellectuelles d'un *moi* universel. Dans une telle personnalité de la nature nouménale, la *nécessité* et le *devoir* ne seraient pas seulement *homonymes*, mais *synonymes* dans toute la force du terme. Dans cette nature divinement personnelle, et dans son identité avec la nature physique et morale, à-la-fois contrainte et intentionnelle, il serait impossible, qu'il y eût des désirs et des motifs contraires au but universel de la perfectibilité; et sa volonté pure, pure dans le sens de parfaite sainteté, où, ce que le *devoir* exige, et ce que la raison commande, se trouverait dans une harmonie parfaite avec les désirs. Et par conséquent, tous les actes libres seraient à-la-fois nécessaires: car elle n'aurait de tendance volontaire et subjective, et elle ne désirerait, c'est-à-dire, elle n'aurait de tendance objective, qu'analogue à ces buts. Dans ses actions nécessairement libres, cette intelligence ne serait contrainte par aucune causalité contraire à sa volonté et à ses désirs, en vertu de sa toute-puissance; et sous ce point de vue, *le fatalisme du matérialisme*, et la *liberte suprême*, formeraient cette *identité* des *objets* et des *moi* en eux-mêmes.

Il ne serait pas difficile d'admettre, de la même manière toute rationnelle, l'identité du *vrai* et *du juste*, de la *possibilité physique* et *morale;* et partant de là, l'identité des deux causalités, confondues dans la substantialité personnelle, *la quantité*, *la qualité*, *la relation* et *la modalité*, ne formeraient qu'un tout *identique*, d'où il ne serait pas difficile de faire ressortir les différens rapports, disséminés et répandus dans les deux systêmes, le matérialisme et le spiritualisme.

Le dualisme contradictoire nous a conduits lui-même vers cette *identité; duple* dans les deux espèces de phénomè-

nes, résultats de nos deux expériences; mais *un* dans cette expérience dont nous avons démontré l'existence, faiblement dessinée et retracée dans nos notions instinctives.

Voilà donc le contour exact, et en même tems les principaux traits de la philosophie critique, telle qu'apparemment Kant l'aurait exposée et élaborée [développée et achevée], s'il n'eût pas quitté la bonne et belle route dont nous devons la découverte à lui seul, et dont nous n'avons donné jusqu'ici qu'une faible esquisse.

§ 256.

Cette philosophie se divise, comme nous l'avons vu, en trois parties principales.

La première contient la *partie scientifique*, d'après les énoncés de *l'entendement*, où la raison n'entre que comme faculté qui tire des conclusions des vérités premières de notre connaissance; et cette connaissance, qui n'est pas moins évidente que la connaissance des mathématiques, ne s'étend pas plus loin que les phénomènes, sans rien préjuger (*) sur l'inconnu dont ces phénomènes sont les apparences connues.

Ces phénomènes sont de deux espèces, les phénomènes physiques, et les phénomènes moraux. Les derniers ont pour base les premières acceptions des catégories dans leur liaison relative aux secondes et aux troisièmes acceptions.

Les premièrs (les phénomènes physiques) sont fondés sur les secondes acceptions, dans leur rapport aux premières et aux troisièmes acceptions.

§ 257.

La seconde partie, qu'on pourrait appeler *l'antithétique*, contient le résultat des efforts de la raison pour arrondir

(*) Sans rien décider, d'avance, à l'égard de cet inconnu, en laissant entièrement de côté toute question, qui se rapporte à l'existence et à l'essence des choses en elles-mêmes, dont ces phénomènes sont les apparences.

chaque cadre de connaissance des deux espèces de phénomènes, d'après le principe universel de la raison; et comme cette universalité de l'une et de l'autre de ces sciences ne peut s'établir qu'au détriment de celle de l'autre, elle prouve tour à tour le matérialisme et le spiritualisme; ou plutôt elle prouve, qu'il est impossible de considérer les phénomènes comme des choses en elles-mêmes. C'est la partie qui constitue la connaissance transcendentale du dualisme inhérent à l'intelligence humaine [dualisme inséparable de cette intelligence].

§ 258.

La troisième partie contient la seule hypothèse que la raison peut admettre pour une solution de ce problème antithétique. Elle ne prouve pas; mais elle offre la seule manière de le résoudre, en aboutissant à l'identité que la raison exige comme complément de notre connaissance.

§ 259.

IDENTITÉ DANS LE SYSTÈME DE SCHELLING.

Au premier abord, cette hypothèse semble devoir aboutir au panthéisme de Schelling, dans son système de l'identité absolue du subjectif et de l'objectif, identité, à laquelle cependant il n'arrive pas, comme nous, en montant l'échelle des catégories, en les appliquant à nos deux expériences, et en les soumettant ensuite au principe universel de la raison; mais par un seul acte de son intuition intellectuelle; par un seul saut, pour ainsi dire; et pour en descendre ensuite, afin d'expliquer par elle la nature, au moyen d'une construction, *a priori*, de l'univers.

[Comme il est impossible de savoir, si dans la nature physique, ou dans le monde matériel, les corps sont formés ou composés d'atômes ou petits corps, indivisibles et

invariables, tels que les suppose la chimie moderne; ou bien de fragmens divisibles à l'infini, de la même manière qu'on peut diviser l'unité en deux moitiés, chaque moitié en deux nouvelles parties égales, et ainsi de suite, à l'infini, ou suivant toute autre division ou partage; comme l'une et l'autre de ces deux suppositions ne pourront jamais être prouvées par des expériences physiques proprement dites, ou par des expériences chimiques; toute construction de l'univers physique *a priori* est une pure chimère, pour ne pas dire une entreprise ridicule. Quant au monde des intelligences, ou à la nature spirituelle, je n'aurai pas besoin d'ajouter, qu'une telle construction de l'univers *a priori* serait plus poëtique que le vol d'Icare ou la chute de Phaëton]. Il n'admet qu'une seule nature. De cette unité identique, de l'absolu (Dieu) il passe à l'état de dualité.

Il parait cependant, qu'il à renoncé entièrement à ce systême, où, au lieu de monter de la dualité à l'unité identique, il tombe ensuite de cette hauteur dans la sphère de la nature; il a, en outre, expliqué son premier systême, dans une préface qui contient un jugement [une critique] d'une préface de M. Victor Cousin de la seconde edition de *ses Fragmens Philisophiques.* C'est dans cette préface, qu'il s'exprime de la manière suivante (*):

«Le systême de philosophie, auquel, dans les derniers tems, on a le plus décidément reproché d'avoir de l'analogie avec le Spinozisme, avait bien un principe de développement nécessaire dans son sujet-objet infini, c'est-à-dire, dans le sujet absolu qui, en vertu même de sa nature, *s'objective* ou devient *objet;* mais qui revient victorieux de chaque *objectivité*, et se montre chaque fois à une plus haute puissance de *subjectivité*, jusqu'à ce que, après avoir épuisé toute sa virtualité, toute sa possibilité de s'objectiver, il apparait comme sujet, triomphant de tout. Dans ce sujet-objet, disons-nous, cette philosophie possedait un principe de développement

(*) Nous suivons la traduction que M. J. Willm en a donnée 1835.

nécessaire. Mais si le ***rationnel pur***, ce qui n'a d'autre attribut que celui de ne pouvoir pas n'être pas conçu, est sujet pur, alors ce sujet, qui selon le système en question, en se développant, s'élève de chaque objectivité à une plus haute puissance de subjectivité, n'est plus, avec ce caractère, simplement ce qui ne peut pas se concevoir; ce caractère que le sujet n'avait pas originairement, est un attribut emprunté à l'expérience, et qui a été imposé a cette philosophie par un vif sentiment de la réalité des objets, ou par la nécessité de se procurer un moyen de se développer et de construire le monde extérieur."

Schelling parait oublier que dans son système, dont il parle ici, il explique l'identité absolue d'une manière qui ne lui laisse aucun moyen de séparer son système d'un panthéisme, et d'un panthéisme aussi inévitable, pour ne pas dire plus encore, que celui de Spinoza; puisqu'en soutenant l'identité de la nature subjective et objective en Dieu, dont la première est la raison divine, l'autre l'univers, il n'y a plus moyen de le distinguer du grand tout, qui est son objet; tandisque Spinoza, bien loin d'admettre cette identité absolue, la nie sans la moindre restriction, par exemple, dans son Ethica. Part. I. Prop. XXXI. « ***Intellectus actu finitus***, ***aut infinitus***, ***ut et voluntas***, ***cupiditas***, ***amor***, ***etc. ad naturam naturatam*** (***le monde***) ***non vero naturantem referri debent.***"

[L'intelligence soit finie par le fait, soit infinie, et encore la volonté, la cupidité, l'amour, etc., ces actes doivent être attribués au monde, et non pas à l'être qui produit la nature, (qui est l'auteur de la nature ou du monde)].

Ce n'est pas pour en faire un reproche à la théorie de Schelling: car dans toute philosophie dogmatique, qui se soumet, comme science, à une religion positive quelconque [à une révélation positive, patefactio divina, dans le sens du Mosaisme et du Christianisme], il est impossible de ne pas aboutir à l'une ou à l'autre espèce de panthé-

isme, soit à celui de Spinoza, de Bruno, qui dans son ἓν καὶ πᾶν, [un et tout], distingue la natura naturans [la nature qui est l'auteur du monde] de la natura naturata [la nature qui est l'effet ou le produit de cet auteur], pour ne pas se jeter, corps et âme perdus, dans un panthéisme avoué, et en ne voyant dans l'univers que l'ombre de la divinité; — [soit à celui de Schelling]. Il est vrai pourtant que Spinoza lui-même, sans employer le terme d'identité absolue, à dû voir, comme Schelling, dans son: « *tout* est dans *le tout*," la raison productive, et soutenir comme lui: « Il n'existe rien que la raison, et tout ce qui est, est uniquement la raison." — Si donc il y a plusieurs identités, comme plusieurs panthéismes, qui ne diffèrent que par rapport à leur point de départ, il n'y a que l'identité, telle qu'elle est représentée dans notre hypothèse, où le panthéisme, qu'on en pourrait dériver, ne sera qu'un panthéisme purement scientifique, qui, sans rien déroger aux droits d'une religion positive, [religion révelée, ou inspirée par l'Esprit-divin], et encore moins à ceux de la morale [religieuse], ne voit dans cette identité que le seul moyen de résoudre le dualisme phénoménal de notre intelligence, et que le résultat de la philosophie critique.

Tout en respectant les idées religieuses de M. Schelling, nous dirons seulement, qu'il aurait pu arriver à une autre identité, s'il ne s'était pas entiché (*) [ne s'était pas mis dans la tête; ne s'était pas opiniâtré ou obstiné à] de vouloir prouver ce qui ne peut être décidé que par *la foi* [par la croyance à une doctrine religieuse, inspirée par l'intelligence divine à l'intelligence humaine, doctrine qui renferme des vérités, qui sont au-dessus de la portée de la raison humaine, sinon quant à leur contenu ou à leur sens, du moins par rapport à leur origine], sans jamais

(*) *Enticher*, salir, tacher; vieux mot, usité seulement au participe passé: *fruits entichés;* le verbe actif et pronomenal signifie: *avoir un gout prononcé* pour une chose, ou pour une personne quelconque: *s'enticher d'une opinion*, *d'une secte*, *d'un système*.... sont des locutions familières.

pouvoir devenir un objet de la science. La science philosophique, la science-mère, comme Degerando l'appelle, peut s'élever, non pas à un Dieu, mais seulement à une divinité hypothétique, mais nécessaire, pour aplanir l'inimitié irréconciliable des deux ailes de notre connaissance, et surtout la lutte antithétique des deux causalités, qui ont causé tant d'embarras au père de la philosophie critique, ***dans la critique du Jugement.*** Lui aussi serait arrivé à une identité supposée [hypothétique], et à une espèce de Panthéisme, si dans sa philosophie pratique il n'eût pas renoncé à tout secours scientifique. Schelling lui-même, ne voyant d'autre parti à prendre pour se sauver du panthéisme, a cru ne pouvoir arracher son système de sa ressemblance avec le Spinozisme, qu'en s'approchant de plus pré d'une théologie positive, dans son ouvrage: ***Philosophie et Religion*** (Philosophie und Religion), pour expliquer le contraste tranchant de la raison divine qui se produit dans un monde; là il affirme, diamétralement en opposition avec son système d'identité absolue: « qu'il n'y a pas de transition possible de l'absolu à la réalité; qu'une telle transition n'est possible que par une rupture totale [par, une entière séparation], et que par une descente forcée de Dieu; et qu'il est l'existence du monde sensible." — Dans le passage que nous avons extrait de sa préface explicative, il ne nie pas son système identique d'autrefois; au contraire, ***le sujet absolu***, qui est ***le sujet-objet infini*** qui se rend objet, pour redevenir sujet, en se transformant toujours de la même manière du sujet en objet, et ***vice versa***, jusqu'à ce qu'il apparait comme triomphant de tout, et reste, dans toutes ces transfigurations [ou transformations], le sujet-objet identique. Il n'y a de changé que l'expension, et la phrase: « que ***le tout est en tout.***" Car le ***rationnel pur***, qui ne peut être conçu que comme ***sujet pur***, se retrouve finalement réduit à sa plus haute puissance de subjectivité, et par conséquent au sommet de rationnalité. — C'est par un vif sentiment de la réalité des objets, que sa philosophie

8

avait emprunté ce développement à l'expérience; c'est dans ce développement, qu'elle s'est procuré le moyen de construire le monde.

Cependant il ne s'arrète pas là; s'il a vu dans le *rationnel pur* ce moyen de construire le monde, en employant un principe *a priori*, il parait s'en repentir, et bien tellement, que dorénavant il ne voit dans les formes *a priori* que *le côté négatif de toute connaissance*, *ce*, *sans quoi* [ce, sans lequel] *nulle connaissance n'est possible*, *et non le côté positif*, *ce*, *par quoi* [ce, par lequel] *elle naît*, etc.

[Si la construction *a priori* du monde ou de l'univers, à l'aide de monades, d'éléments primitifs ou d'atomes chimiques, c. a d., de corpuscules qui ne sont plus divisibles, qui ne peuvent plus être analysés dans l'état actuel de la science et de l'art chimique, et qui entrent dans les combinaisons par la synthèse naturelle ou artificielle; si, dis-je, une telle construction est une illusion ou une folie; que doit on dire ou penser d'une construction *a priori*, à l'aide de notions abstraites ou de formules *a priori*; un monde ou un univers bâti ou construit sur des bases d'idées ou de conceptions, ne peut être qu'un système ou théorie, qui sans une expérience qui prouve, non sa possibilité logique, méthaphysique ou morale, mais sa possibilité réelle ou physique, c. a d. son existence actuelle, n'est qu'un veritable château en Espagne].

Mais sous ce point de vue, l'ordre objectif qu'il réclame, *l'identité absolue* de la divinité avec l'univers, se trouve bien plus affermi que dans son premier systême, où l'identité se trouve placée à la tête de sa philosophie de la nature. — Le subjectif, où il ne voit, comme Kant, qu'un ordre négatif, n'y est que pour subvenir à notre manière de connaître, il n'a rien de réel en soi; ce n'est que dans l'ordre objectif, que réside la science réelle, où, selon lui, l'on ne peut venir, *ni par la voie de l'empirisme*, *ni par la voie du rationalisme*. — Sans avouer que de cette manière il rejette évidemment son premier systéme, en exceptant néanmoins l'identité, qui

y apparait couvert d'un double voile, il est impossible de révoquer en doute, que ce n'est qu'avec beaucoup de peine, qu'il veut bien encore permettre, qu'on commence une philosophie par quelques données psychologiques. Il ne voit pas, quel grand prix on peut attacher à commencer par des faits psychologiques, [qu'on pose pour bases, sur lesquelles on élève l'édifice scientifique]. « *Ces faits*, dit-il, *paraîtront toujours peu de chose auprès de ces grands principes de naissance* (das werden) *et d'origine, tels qu'ils sont présentés, par exemple, dans le Philète de Platon, et qui se trouvent par la seule analyse de l'expérience, en général, et non précisement de l'expérience psychologique.*" — On sera peut-être bien étonné de rencontrer dans ce raisonnement antipsychologique, et antirationaliste, les formules numériques ou de géometrie de Pythagore, dont les disciples de ce philosophe se servaient dans l'analyse de l'expérience; formules, qui, comme le prétend Schelling, étaient *empruntées à l'expérience.* — Il accorde cependant, que la psychologie peut être une préparation utile à la philosophie en général, *tout en niant qu'elle puisse jamais lui servir de fondement.*

C'est de là peut-être, que nous pourrons juger de la philosophie éminemment réelle, dont s'occupe maintenant le successeur J. G. Fichte, et le précurseur zêlé de Hegel.

En comparant ce qu'il nous apprend de sa nouvelle philosophie, avec ce que son disciple zêlé Stahl nous en révèle dans sa philosophie du droit, il est à présumer que son identité ne sera pas entièrement ce qu'elle était dans ses premières théories, et c'est seulement cette identité qu'il nous importe de connaître.

Après nous avoir appris, que la nouvelle philosophie qui, quant à l'essentiel, sera la dernière, nous donnera l'explication positive de la réalité, sans enlever à la raison le droit d'être dans la possession du *prius absolu* [de ce qui est antérieur, ou l'être qui précède], même *celui de la divinité;* il nous annonce, que dans cette théorie le rationa-

lisme et l'empirisme seront consiliés ensemble *d'une toute autre manière que cela a été possible jusqu'ici.* — D'abord, ce sera l'empirisme le plus élevé, qui n'aura rien de commun avec le sensualisme; ensuite les deux systêmes se réuniront *dans une seule et même notion.* Ce sera donc là, qu'il faudra chercher l'identité, qui dans son premier systême fut à-la-fois le point de départ, et l'apogée de sa philosophie. Jusqu'a présent cette nouvelle science, éminemment réaliste, contient encore une dualité remarquable; car suivant la réunion de l'empirisme et du rationalisme, qui d'escend d'une source commune, on verra se dérouler D'UNE PART, avec la loi suprême de la pensée, toutes les lois secondaires, et les principes de toutes les sciences rationnelles négatives ou *a priori;* et *d'un autre côté* le contraire positif de la *science souveraine*, de la science qui mérite seule ce nom, au sens propre. — Voilà donc une dualité bien prononcée, deux branches éminemment identiques et qui découlent d'une même source; il faudra donc rechercher cette nouvelle identité dans cette source; et cela ne sera pas difficile à deviner en supposant, que dans sa nouvelle philosophie il n'aît pas renoncé à l'intuition intellectuelle, où il trouve d'un seul saut *le sujet-objet absolu.* — Il n'y aura rien à changer dans *cet objet-sujet*, si non qu'il ne se développe pas, comme raison suprême, qui n'est pas personnelle, par une nécessité aveugle, mais, comme Stahl nous l'a communiqué, par la raison, jouissant de la personnalité et de la liberté entière, personnalité qui est ce qu'elle veut être. C'est la volonté objective; volonté universelle, pure. La création ne s'opère pas par des lois universelles, mais Dieu est la loi universelle, et tout ce qui arrive, n'arrive qu'en vertu de la personnalité de Dieu. Pour savoir la suite des évènemens dans le monde, il faut commencer par approfondir cette volonté. — D'après Stahl, *la science souveraine* consistera dans la connaissance de cette volonté, et cette volonté contiendra l'identité de l'empirisme et du rationalisme, dont découlent les sciences négatives, tout comme la

science souveraine. Mais dans ce cas-là, l'identité de l'empirisme et du rationalisme conciliés, qui, suivant Schelling, seront compris *dans une même notion*, *est la source commune* des sciences *a priori*, et de la science souveraine, et supérieure à cette dernière, puisqu'elle-même en découle. — D'aprés tous ces apperçus, ce serait une peine bien infructueuse, que de vouloir apprendre ce que veut Dieu dans la création et dans la conservation de l'univers. Car pour approfondir cette volonté libre et arbitraire, il faudrait du moins en connaître les principes. Traduisons plus littéralement, que ne l'a fait M. Willm, ce passage de la préface de Schelling, pour nous convaincre que M. Schelling soutient ici une idée qui se contredit d'une manière qui ne peut se concilier, [qui ne peut s'accorder avec elle-même], qu'en se jettant dans un mysticisme, ou dans ce qu'il appelle l'intuition intellectuelle; idée qui ne peut être qu'un sentiment vague d'une réalité au-dessus de toute conception humaine, sans qu'on aît besoin de la rendre plus obscure encore par l'explication de Stahl.

« L'empirisme (dit Schelling) ne sera donc plus tel, qu'il a été compris par la plupart des philosophes Français et Allemands, savoir le sensualisme, qui nie ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans la connaissance humaine; mais il sera pris dans une signification plus élevée, où l'on puisse dire, que le vrai Dieu n'est pas seulement l'Etre universel, mais à-la-fois, l'être particulier ou empiriquement personnel. Alors aussi se réalisera une union entre le rationalisme et l'empirisme, entre le monde externe et le monde interne; mais dans un sens, comme jusqu'à present on n'a pu le penser, ou se le représenter. Cette union devra se faire dans une seule et même conception, de manière à ce que la loi suprême, et toutes les lois secondaires de la pensée, de même que les principes de toutes les sciences négatives, ou prétendues purement rationnelles, puissent en être déduites, comme d'une source commune d'un côté, tout aussi bien que le contenu *positif* de la

science suprême, la seule qui mérite d'être nommée science proprement dite, de l'autre côté."

Sans nous arrêter à ce que cette expression *d'être universel, qui est à-la-fois un être particulier et empiriquement personnel* a d'absurde; et sans vouloir expliquer ce qu'il pourrait entendre par un empirisme qui dériverait d'une expérience privée de sensualisme; il suffira d'observer ici, qu'il est impossible d'admettre dans un tel mysticisme une identité entre le monde extérieur et le monde intérieur; sans la déduire de *la raison*, qui, comme il l'affirme lui même, reste dans la possession *du prius absolu.*

Pour remonter à une identité plus rapprochée de celle de notre hypothèse, il sera mieux de ne pas descendre avec Schelling, dans un empirisme où il fait regner la liberté pure et absolue, qu'il appelle la volonté universelle et objective; mais de nous élever, au contraire, à celle de Hegel, où la philosophie de l'identité de Schelling se trouve parfaitement accomplie, et où Schelling lui-même serait parvenu, comme à l'apogée de son système, savoir à la raison pure, éternelle, à l'acte objectif et réel de la pensée, et comme tel le *prius* absolu de toute réalité.

§ 260.

L'IDENTITÉ DU SYSTÈME DE HEGEL.

Il ne s'agit pas d'expliquer *sa science de la logique*, ni d'approuver ou de desapprouver son point de départ de l'existence pure, pour aller à la rencontre de l'action pure de la pensée; mais il s'agit seulement de nous orienter dans *l'identité* de l'existence et de l'action de penser.

Ce qu'il y a de paradoxal, au premier abord, dans cette expression, lorsqu'on admet cette identité dans la divinité,

parvenue à sa plus parfaite réalité, et après avoir pénétré à travers toutes les thèses et antithèses de la dialectique de la nature; où la pensée, la raison, en se développant dans toutes les phases de son existences, où elle s'est élaborée [débrouillée, épurée, perfectionnée] sans avoir la conscience de son propre être, a rempli le but suprême de son élaboration [de son développement et de son perfectionnement]; ce qui, disons-nous, parait *paradoxal* dans cet exposé, est de la dernière conséquence dans sa logique méthaphysique. Personne n'a mieux représenté cette marche de l'idée fondamentale de l'idéalisme objectif de Hegel, que J. H. Fichte dans son ouvrage: *uber gegensätze*, etc., Tom. I. pag. 67. « C'est ainsi, dit-il, que l'idée fondamentale de son systême se pousse en avant dans son allure [dans sa marche] avec une évidence extrême, sous la forme suivante: — « L'univers dans toutes ses antithèses et images représente les labeurs [le travail douloureux] de l'enfantement de Dieu à travers la nature, afin de se produire en esprit, et d'y trouver à-la-fois la conscience intime de lui-même. L'ensemble des degrés du développement de la nature n'en est que la préparation corpusculaire, qui n'est pas encore arrivée à son point de maturité; tel que celui des esprits finis de l'histoire du monde, des peuples, pris séparément, jusqu'aux individualités des tribus, des familles, des personnes, qui ne sont que les phases transitoires, à travers lesquelles le travail de l'esprit de l'univers parcourt [sa carrière] pour parvenir à lui-même. L'activité de la nature théorique se retrouve en Dieu. En créant le monde, c'est-à-dire, en se développant dans les antithèses finies de la nature et de l'esprit, il n'y a d'autre détermination que celle de se connaître lui-même en elles."

Toute cette fiction, poussée dans tous ses détails, jusqu'à sa dernière conséquence, n'est que le résultat nécessaire de l'identité de l'existence et de la pensée pure en Dieu, qui en s'identifiant avec la nature, parvient à se connaître en parcourant toutes les stations de la nature, où le présent,

toujours gros de l'avenir, se déploie pour arriver par degrés à la maturité. C'est la pensée, la raison, dans toute sa pureté abstraite, qui contient en son sein toutes les lois de la nature, et qui est forcée de se développer dialectiquement, dans ce procès (chimique, pour ainsi dire) dans sa marche thétique et antithétique, s'identifiant synthétiquement à chaque nouveau degré de la création. Ce système est, malgré tout ce qu'en pourra dire Stahl, la philosophie de Schelling telle, qu'il l'a construite avant le mysticisme où il parait s'être plongé en desespoir de cause. Cette philosophie en professant l'identité du *sujet-objet* infini se meut dans la fiction de Hegel avec cette différence, que ce dernièr ne s'est pas arrêté en chemin, et que Schelling l'a conduite en génie poétique, et que Hegel y a mis d'une manière plus prosaïque le point final à la phrase.

Personne avant Hegel n'a mieux développé les trois acceptions de la relation catégorique. C'est là, où il retrace avec la main d'un maître, l'identité des accidentalités de la substantialité, tandisque la substance comme *la causa sui* [la cause de son propre être], devient *chose originaire*, c'est-à-dire, cause, qui se réfléchit dans sa réalité, c'est la possibilité, qui se pose dans son activité comme réalité, et qui, dans le moment de son progrès comme *action et réaction* réciproque de toute réalité, devient le lien de la nécessité. Ce lien, comme tel est l'identité, mais l'identité intérieure, cachée (*). — C'est pour expliquer cette identité encore cachée, qu'on pourrait dire, que cette *identité* de toute réalité logique se trouve enfermée dans la conception. Tout est dans l'idée; c'est l'idée, qui opère et se meut par la raison, elle est une réalité, concentrée en elle-même, pour s'objectiver; et Stahl, en voulant plaisanter sur ce que l'idée enfermée dans Hegel s'ouvre pour devenir nature, pourrait en dire autant de Schelling, lorsque celui-ci voit, par son intuition intellectuelle, le sujet (qui ne peut être que

(*) Hegel, Encycl. 3 ed. §§ 150—159.

la raison) se changer en objet. Hegel s'exprime d'une manière plus abstruse (*) : « L'idée, en se contemplant, est la nature...... La liberté absolue de l'idée consiste en ce qu'elle ne passe pas seulement dans la vie, mais qu'elle s'ouvre dans la vérité absolue :" et (†) « La nature s'est produite comme idée dans la forme autrement modifiée." [in der form des anders seyn].

Au reste la fiction de Schelling, avant sa transformation, et celle de Hegel, ont cela de commun entre elles, que dans l'une et l'autre, l'univers est la divinité, et la divinité est l'univers. Schelling est revenu de cette idée, en admettant cependant, que Dieu, quoique l'être universel, est en outre un être particulier ou empirique. Et c'est apparemment pour faire allusion à ce changement de système que Stahl, dans l'ouvrage déjà cité, dit, p. 308 : « on ne blâme pas, que Dieu est — le grand tout, mais on doit leur reprocher qu'ils soutiennent, qu'il n'est que le grand tout." C'est-à-dire, que Dieu, qui est le grand tout, l'univers, est à-la-fois un être séparé de l'univers. Or dans ce cas, l'univers isolé n'est pas le grand tout, et pour qu'il le soit, il faut y ajouter la divinité ; mais la divinité, considérée comme être particulier, n'est par conséquent pas universel. Mais c'est en quelque sorte avilir la divinité elle-même, puisque pour la rendre universelle, il faut y ajouter l'univers même, et en l'isolant de l'univers, il ne serait qu'un être particulier ou empirique. Nous voilà donc dans un cercle, dans lequel on peut se tourner sans pouvoir en sortir. Nous nous y trouvons enfermés, attachés à une contradiction, non telle qu'une thèse et une antithèse [nous la donnent], qui en s'identifiant dans une synthèse pourrait être conciliée avec elle-même ; mais une contradicton dans les termes, et quoique l'auteur nous assure, que dans son nouveau système, l'empirisme et le rationalisme se trouveront réunis dans une même notion ; il n'y a pas moyen

(*) § 244, pag. 222. (†) § 246.

d'en filer une identité quelconque; l'Etre universel cessera d'être le grand tout, dès qu'il se rendra particulier (empirique ou non) et il cessera d'être tel, dés qu'il se trouvera enfilé dans l'universalité de la nature. Et la raison, *le prius absolu*, même celui de la réalité divine, rendra cette conciliation, s'il se peut, encore plus impraticable. Il n'y a que la *volonté* pure et absolue, la personnalité libre, détachée de toute nécessité, de sorte qu'on ne peut pas même avec Spinoza la considérer comme *nécessairement* libre; — il n'y a que cette liberté, disons-nous, qui pourrait rendre ces assertions encore plus obscures.

Quant à son disciple Stahl, qui n'épargne rien pour rendre la doctrine de son maître plus obscure et plus confuse qu'elle ne l'était déjà, en donne, dans sa préface, entre autres traits, ce commentaire, qu'on pourra prendre pour un abrégé de la nouvelle science (*):

« Dans l'action le sujet possède des déterminations (*Bestimmungen*) par lesquelles il existe, mais aussi par lesquelles il n'existe pas, par quoi il serait aussi le même sujet, sans cette action. L'action (*That*) est liberté, et liberté est l'être le plus intime de la personnalité. Chaque action, quant à sa conception, est une création, et la création n'est concevable (*denkbar*) que comme une action libre. Car c'est par elle que la volonté, qui a la conscience d'elle-même, possède (*erhält*) des déterminations, qui n'appartiennent nullement à son être, et qui par conséquent sont hors d'elle —— son produit. — C'est ainsi que le monde est hors de Dieu: non pas, qu'il soit indépendant de lui, ou qu'il pourrait exister, s'il ne le voulait pas de nouveau à tout moment; mais par la raison que *Dieu est Dieu, sans être le monde* (†), et qu'il l'a produit, sans devoir la produire. — Ce n'est pas que le multiple est contenu dans

(*) La philosophie du droit, I Tom., p. 334.

(†) Et cependant lui aussi bien que son maître ont avancé, que *Dieu est à-la-fois le grand tout et un être particulier.*

l'un, l'unité logique; mais qu'il est produit par l'un et régi par l'un; l'unité réelle, l'unité de l'action est le vrai système."

Stahl oublie ici à ajouter à ces raisonnemens, que tout cela est vrai aussi longtems que la volonté le voudra, et qu'il voudra vouloir que ce système soit vrai.

Rien n'est plus interdit, et prohibé, dans cette nouvelle doctrine, que *système.* [Rien n'est moins compatible avec cette nouvelle doctrine que le caractère essentiel ou la vraie nature de cet ordre et de cette méthode, qu'on nomme système.] Voilà la volonté, telle qu'elle se montre dans cette théorie, comme l'auteur la décrit lui-même, en disant, pag 258 «on dit: Dieu doit seulement être au-dessus de l'humanité. Si cependant il voulait être *humain*, qni ôserait lui contredire? [le lui contester]? — Il est ce qu'il veut être." — C'est donc bien vouloir sans motif, et tout système, vrai ou faux, de cette volonté plus qu'arbitraire, ne peut subsister sans un ensemble de motifs et de buts. C'est donc un hors-d'oeuvre, que de parler ici d'unité, soit logique, soit réelle.

Il poursuit: — «c'est aussi vers cette unité que tend l'état [ou la république] de Platon. — C'est ainsi que tout homme, qui n'est bas préoccupé, se représente ces choses; il ne lui vient pas même dans l'idée, qu'il se trouve une contradiction dans nos conceptions, et que l'un (l'unité) ne pourrait pas admettre le multiple."

Cependant l'homme le moins préoccupé, en dirigeant sa pensée selon le simple bon sens, trouverait peut-être quelque chose à redire [à objecter, ou à répliquer], lorsqu'un disciple de Schelling, Stahl, p. c. lui dirait: — La volonté de Dieu fut de créer le monde sans aucune raison, il aurait pu s'abstenir de créer, sans avoir aucun motif de s'en abstenir.

Cependant il est également vrai: que le monde est produit et régi, d'après l'unité réelle de l'action. Stahl n'est pas de cet avis, il croit ou plutôt il sait, que, pourvu

qu'on ne soit pas préoccupé, tout le monde ne trouverait rien de si naturel, qu'une telle manière de vouloir, et il continue tout bonnement.

« D'où vient-il donc, que la science parvient à découvrir des contradictions là, où le genre humain ne sent rien [n'aperçoit aucune contradiction] ? — Uniquement à cause qu'elle ne reconnait pas ce lien, l'action, qui seule réunit ce qui est sèparé et contraire. Elle (la science) veut contenir ferme et en repos, elle veut démembrer tout ce qui est, elle ne veut pas contempler ce qui se produit hors d'elle, elle veut une non-création (eine Nicht-Schôpfung). — Il ne lui (à la science) reste donc qu'une relation d'équipollence (*) (de valeur égale, eine Verhältniss des Gleichseyns) (†), soit en tout soit en partie, entre le sujet et les prédicats ou attributs. De là il lui est inconcevable, comment l'un (*l'unité*) puisse devenir un *multiple ;* ce qui se contredit, *concilié;* ce qui est séparé, *lié* ensemble. Son point de départ est, qu'il n'y à pas de création, point d'action, point de liberté; et elle trouve de toute nécessité, que création, action, liberté, sont des contradictions, considérées comme assignables (engeblich), en elles-mêmes, et l'actualité elle-même seulement est dans leur présupposition; elle prétend, que ce qu'elle ne peut trouver en elle-même, n'existe pas; cette assertion n'est pas cependant le resultat de ses recherches, mais celui de son point de départ."

Après ces raisonnemens éminemment vagues, et qui sont susceptibles d'être interprétées de différentes manières, il serait assez difficile de juger de l'identité, que Schelling veut assigner à l'Etre suprême, à-la-fois universel et particulier, tandisque suivant Stahl, cet Etre, couvert d'un double voile, jouit d'une liberté absolue, par la raison qu'il est

(*) Equipollence (aequipollentia); terme de didactique, *egalité de valeur:* p. e. *équipollence des propositions.* Composé de *aequus*, égal, semblable, et *pollere*, pouvoir, *valoir.*

(†) Probablement que *Verhaltniss des Gleichseyns* doit être pris ici dans le sens de *relation de l'identité.*

Dieu, sans être le monde. On s'étonnera de même, qu'il prétend, que la science (quelle science?) découvre des contradictions dont le genre humain ne se doute en aucune manière.

On pourrait croire, qu'on doive attribuer ce galimathias (*) obscur et mystérieux, non à m. Schelling, mais à son disciple; nous aimons du moins, à le croire. Mais l'auteur dit dans cette note, que ce que nous venons de lire, (s'il ne se trompe pas) est la réunion des réminiscences des leçons de son maître. Après ce passage, il se donne beaucoup de peine à expliquer cette faculté de l'esprit, que Schelling appelle l'intuition intellectuelle: « C'est, dit-il, la faculté de percevoir l'action (libre), l'expérience qui nous vient de l'intuition. Cette faculté est elle-même une action, qui procure la conscience intime de ce qui n'était pas auparavant. La pensée analysante lui est opposée; cette pensée, qui ne fait que rechercher ce qui existe déjà, et qui n'aurait rien à rechercher, si la connaissance produisante ne lui en prêtait pas la matière; car nous perçevons même les formes de la pensée par cette intuition intime.

§ 261.

L'IMAGINATION, FACULTÉ INTELLECTUELLE.

Cette faculté de connaître, qui est elle-même une action, si elle n'est pas dans cette nouvelle doctrine la faculté de l'imagination, doit du moins y être comprise, et dans cette supposition, elle en reçoit beaucoup de clarté.

Les recherches sur cette faculté, qui est vraiment intuitive, ont été trop négligées jusqu'à présent, tant dans les anciennes philosophies, que dans celles de nos jours, pour

(*) Mélange confus de mots, qui semblent dire quelque chose et qui ne disent rien en effet, ou parce que ces mots sont vides de sens, ou parce qu'il n'y a aucune liaison entre les phrases qu'ils forment.

être assez élaborées, non pas seulement en faveur de l'analyse de la faculté de penser, qui est une modification de l'intelligence humaine, différente de celle de connaître, mais surtout à l'effet de pouvoir la considérer comme l'organe du *moi* pensant, afin de percevoir ce qu'il y a de réel dans l'expérience; laquelle, ne pouvant être soumise aux principes de l'entendement, comme l'expérience objective et l'expérience subjective, s'y trouve dans une parfaite harmonie avec la raison, pour autant qu'elle n'est pas la faculté de déduire des conséquences particulières des principes généraux [et aussi des conséquences (qui forment des principes généraux) déduites des faits ou des vérités particulières? Le caractère essentiel consiste dans la déduction; n'importe quelle soit la *nature* des propositions, d'où, et celle des conséquences qu'elle en tire], mais seulement en tant qu'elle déduit l'inconditionnel de ce qui n'est que conditionnel. C'est sur cette essence de la raison, que nous nous sommes appuyés pour hasarder l'hypothèse, qui en remontant à l'identité de nos deux expériences soumises aux principes de l'entendement, y entrevoit l'inconditionnalité de l'Instinct universel, dont nos expériences instinctives ne sont que les *disjuncti membra Poetae.* Nous ne la donnons cependant que comme hypothèse, très permise assurement, si comme nous croyons l'avoir démontré, elle ne sert qu'à résoudre le dualisme de notre raison, en identifiant ce qui sans cette hypothèse transcendentale se trouverait dans l'impossibilité d'être reintégrée [rétablié] (*) dans sa totalité présumable.

(*) *Re*intégrer [du Latin *redintegrare*, c. à d. *integrum reddere*, *rendre intègre*, composé de *re*, de noveau, et integrare, dont la racine est *integer*, intègre.] Ce verbe signifie en francais, rétablir quelqu'un dans la possession ou dans la jouissance d'un bien dont il a été déposédé ou dépouillé. Dans le texte il est synonyme de *remettre.* L'auteur l'employe dans la riche et forte acception du verbe Latin.

(Le verbe simple *integrer* est uniquement consacré à la théorie des fonctions, et spécialement au calcul différentiel et intégral, ou il signifie: *trouver l'intégrale d'une différentielle*, c. à d., revenir de la fonction differenciée à la fonction primitive, d'où elle a été dérivée.)

C'est donc bien au moyen de l'imagination, qu'on peut remonter à une expérience ou empirie (*) transcendentale, en assumant (†) [en supposant, ou en posant pour principe hypothétique] une réalité inconnue, mais adéquate [entièrement conforme, aussi ressemblante, ou égale, à la chose, qu'il soit possible] à tout ce que nous connaissons comme réalités, et la réalité de la pensée même: car, l'acte de penser lui-même serait impossible sans l'imagination. Sans elle aussi le jugement, cette faculté qui soumet les phénomènes à des principes régulateurs de la pensée, serait un mot vide de sens. L'imagination, tant qu'elle ne sort pas des limites de l'expérience possible, est la faculté qui juge de tout ce qu'il y a de caractéristique dans les phénomènes perçus; se bornant dans cette sphère de réalité, et n'imaginant que des règles pour leur fournir des déterminations esentielles de leur nature, elle est la faculté même qu'on nomme le jugement. Si l'entendement cherche des causes pour être soumises à la raison logique, l'imagination qui juge, cherche des buts pour les soumettre à la raison téléologique.

Kant, et surtout ses commentateurs, ont beaucoup nui à la philosophie critique, en traitant les phénomènes comme n'existants que dans le foyer (le moi) des vérités ***a priori***, et le moi (le sujet) lui-même, comme le foyer de ses for-

---

(*) *Empirie* ou connaissance pratique; méthode d'observation pratique, qui se borne aux simples impressions des sens, et qui ne va pas au delà des sensations; *l'empirisme* est le système, qui repose seulement sur ces données du sensualisme. Il est opposé au savoir raisonné, à la connaissance scientifique.

(†) *Assumere* est encore un verbe Latin qui est, si j'ose le dire. francisé par l'auteur, comme il le fait de tems en tems, pour mieux exprimer les nuances de ses pensées et de ses opinions; il est l'équivalent du verbe *adsumere*, qui signifie à la lettre, *prendre à soi*, *se rendre maître*, disposer à son gré d'une chose.

Remarque. L'auteur prend le verbe dans toute la force et l'étendue de l'acception latine; ce qu'il fait très-souvent dans le cours de l'ouvrage.

mes qui ne reçoivent de réalité, que lorsqu'on les applique aux perceptions sensuelles, et en reniant toute réalité de cette expérience qui surgit du sujet pensant et voulant. Sous ce point de vue, l'identité des deux expériences ne pourrait avoir lieu.

Sans vouloir deviner ce que Schelling entend par loi suprême de la pensée, nous sommes convaincus que la condition, *sine quâ non*, de l'acte de penser, est la faculté de l'imagination. Elle a des lois identiques avec celles de l'entendement, à cette différence près, que les lois de la pensée sont les catégories, telles que nous en avons l'expérience, sans les appliquer aux deux expériences cognitives. Dans cet isolément, les formes de la pensée sont de pures abstractions logiques, mais dès qu'elles ne servent qu'à donner un caractère essentiel à nne aperception réelle, elles sont dotées d'une cognition positive [elles jouissent, d'une faculté cognitive qui nous met en possession de connaissances réelles]. C'est de là que l'imagination est le substratum [ou le fond, la base] de toutes les langues, étant elle-même la langue la plus parfaite, et qu'elle se reconnait pour telle, en jugeant des mots et des signes des langues qui n'ont toutes, qu'un degré de perfection relative. C'est l'imagination qui, malgré tous ses écarts, dans ses créations fantastiques et dans toutes les rêveries où elle s'abandonne en jouissant de toute sa liberté, peut-être considérée comme une faculté et une puissance complétive des deux expériences et des réalités qui en dérivent, lorsqu'étant soumises aux principes de l'entendement, elles réquièrent des idées régulatives pour subvenir à ce que l'entendement y à laissé d'incomplet.

Kant a eu grand tort de ne pas reconnaître les argumens et les démonstrations apagogiques, comme faisant partie des principes régulatifs du jugement. [Un tel raisonnement ou preuve [απαγωγη] se fait par voie de déduction complète dont la forme est: ou a est, ou b est, ou c est, etc.; mais ni a, ni b, ni c est, ergo le terme qui n'est

pas exclu, est vrai; ou il prouve par l'absurdité du contraire]: c'est par là, qu'il a réduit en problème [rendu problématique] la certitude des vérités primordiales de l'entendement et des réalités des objets, même dans un sens relatif, puisque l'existence du tems et de l'espace, ainsi que les catégories ou conceptions de l'entendement, n'ont d'autre fond de certitude que l'apagogie [la déduction qui amène l'absurdité de l'antithèse], c. à d., l'impossibilité de ne pas être, l'absurdité du contraire, ou, comme l'exprime Schelling, l'attribut de ne pouvoir point n'ètre pas conçu. C'est l'imagination, la pensée pure, qui rejette ce qui *n'est pas même pensable* [ce qui ne peut entrer dans la pensée]. (*Das nur nicht zu denkende*).

C'est encore par l'imagination, que nous avons les idées les plus claires des sensations et de tout ce qui est intuitif, et reconnu réel. C'est elle qui est en possession de toutes les analogies communes de toutes les réalités.

Elle n'est pas seulement la puissance [la souveraine] des images proprement dites, c'est-à-dire, des visibilités [des objets ou des choses visibles] mais de la représentation de tout ce qui est sensible [de tout ce dont on peut avoir une expérience], au moyen des sensations que nous avons, à l'aide des cinq modifications de notre sens externe, et de tout ce que nous sentons par le sens interne; mais, en outre, de tout ce que nous sentons de notre objet, et de toutes les sensations instinctives; de tout ce qui distingue ces sensations, comme, p. e., les physionomies particulières; la voix, l'odeur, les saveurs, le style, etc., etc., ont des physionomies caractéristiques. [des signes ou marques distinctives]. Par la mémoire, un de ses éléments essentiels, elle se rappelle toutes les situations de ce qui est passé; depuis la premièrè enfance, elle révoque, dans le tems présent, les moindres nuances de toutes les réalités dont elle a souvenance; c'est elle qui, dans les rêves, dans les délires, dans ce qu'on nomme spectres, agit dans tout isolément [dans l'absence totale] des objets, et il n'est pas douteux, qu'il n'y ait eu des imaginations

d'une trempe assez forte pour croire à tous les prestiges dont elle peut être l'auteur. — Et c'est bien d'elle qu'on peut dire.

« *Tam ficti pravique tenax quam nuntia veri.*" (*)

Ce qui nous importe le plus dans nos recherches concernant l'identité de la nature morale et physique, c'est de connaître les analogies communes de tout ce qui a trait aux différentes réalités: — Il est bien sûr, que tout ce que nous savons des réalités de notre expérience externe, n'est autre chose que les sensations, que nous recevons des objets, et puisque les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs, sont les qualités que nous perçevons par les sensations; ces qualités n'appartiennent pas aux objets, qui par les impressions que nous en perçevons, produisent ces qualités; tout ce que nous en pouvons conclure, se borne à la seule affection. Il est bien sûr que les objets sont des qualités causantes des qualités, causées dans les sensations. Considérées comme telles, ces qualités sont d'une réalité négative, dans leur rapport aux phénomènes objectifs; ce qui n'empêche pas que les qualités causantes de ces phénomènes ne soient des réalités positives dans ces phénomènes mêmes. Il n'est pas besoin de répéter ici ce que nous avons déjà entièrement épuisé; il n'y a qu'à y ajouter, que ces qualités, relativement positives et négatives, offrent à l'imagination l'idée d'une action et d'une réaction réciproques; et en partant de là, des identités en sous-ordre [secondaires], qui se rencontrent dans un point indifférentiel [neutre]. Mais cette analogie tend vers une autre analogie, commune à toute réalité, soit objective, soit subjective, soit mixte: toutes, sans aucune exception, sont des quantités intensives; elles ont des degrés, croissans, depuis zéro jusqu'à un degré plus ou moins intense, et des

(*) Ce que Virgile dit ici de la renommée, l'auteur l'applique à l'imagination: *elle est à-la-fois la conservatrice de la fiction et de la méchanceté, et la messagère de la vérité.*

degrés descendans, depuis ce degré intense jusqu'à zéro, et de là (si la réalité en est susceptible) à une réalité, qui est le contraire de la première, par exemple, dans la transition du chaud au froid, de l'aîgre (de l'amer) au doux, de la sensation agréable (du plaisir) à la douleur, etc., etc.

La philosophie en général, et surtout la philosophie critique, a de grandes obligations aux deux philosophes (dont l'un s'est établi comme chef de l'école réaliste; l'autre comme celui de l'école objectivement idéaliste) d'avoir vu à travers leur telescope de l'imagination créatrice, ou de l'intuition intellectuelle (qu'importe par lequel de ces deux mots techniques l'on veuille désigner cette faculté) d'avoir vu dans l'idée d'une polarité universelle la loi suprême de la pensée qui dirige l'univers. Une telle fiction, sublime autant que hardie, lors même qu'elle ne pourra jamais prétendre à se réaliser comme vérité, s'annonce très-avantageusement dans la théorie des réalités, ou quantités extensives; dans les deux quantités extensives, savoir l'étendue et la durée, l'idée de degré serait un hors-d'oeuvre, tout comme dans l'existence pure, ou prise isolément. L'étendue est représentée dans la géometrie, l'autre quantité extensive (la durée) ne se trouve représentée qu'arithmétiquement. Quant à la grandeur ou quantité intensive, on ne peut la représenter, ni géométriquement, ni arithmétiquement, que d'une manière symbolique, [dans les mathématiques mixtes ou dans les physico-mathématiques, c. à d. dans les applications scientifiques du calcul et de l'art de mesurer aux quantités intensives, la seule et unique ressource, à laquelle on a recours, consiste a les réduire à des quantités extensives; c'est ainsi que dans la mécanique, ou la science de l'équilibre et du mouvement, on représente les forces ou puissances par des lignes, prises sur leurs directions; c'est ainsi que les degrés de la chaleur sont indiqués par des grades, ou des espaces, sur l'échelle des thermomêtres: en général, l'on designe une force donnée, une température, une intensité quelconque, donnée ou connue par l'expérience, par un

symbole ou signe, qui est une quantité extensive, et qui sert d'unité ou de mesure, dont on fait usage comme d'un terme de comparaison]. Elle se représente à l'imagination comme une grandeur immanente [permanente, attachée, durable] polaire, [qui se trouve variable] entre le positif et le négatif, s'il y a lieu, mais toujours comme disparaissant entièrement dans la nullité.

[La grandeur intensive disparait entièrement au point nul ou à zéro, c. à d. au point de départ ou de commencement; point, qui est à la fois celui du côté positif et du côté négatif; si la nature de la grandeur, ou de la quantité, change et devient le contraire de ce qu'elle était, elle s'élève de zéro jusqu'à des degrés différens, qui augmentent en quantités positives du côté négatif, comme pour la nature contraire, les degrés augmentent également en quantités positives, mais vers le côté positif. — Voilà, en peu de mots, la quintessence de cette fameuse théorie des quantités négatives, qui a fait tant de bruit dans le monde, parmi les géomètres et les algébristes!].

§ 262.

LA RÉALITÉ DANS SON RAPPORT AVEC TOUS LES ÉLÉMENS DE L'IMAGINATION.

L'existence pure, telle que celle de l'étendue et de la durée, de l'espace et du tems, répugne à toute notion de réalité. Et s'il nous est impossible de nous les représenter comme non-existantes, il nous est également impossible de leur assigner une essence, soit matérielle, soit immatérielle, puisqu'ils (le tems et l'espace) perdraient par cela même la notion d'existence pure.

Mais il n'en est pas ainsi d'une réalité quelconque; nous en avons des perceptions qui nous viennent de l'expérience; la connaissance que nous en avons, n'est pas revêtue de la

conviction, que leur non existence est impossible. La réalité des objets qui nous environnent, le monde sensible, n'est pas accompagnée du sentiment de leur universalité et de leur nécessité; nous pouvons nous imaginer la possibilité de l'anéantissement du monde; rien ne nous empêche de penser la destructions de toute réalité; mais nous imaginer que, par cette destruction, le tems et l'espace seraient également détruits, cela est impossible. Ces deux existences, sources de toute quantité extensive et de toutes les vérités géometriques et arithmétiques, survivraient [à cette destruction, à cet anéantissement], malgré le défaut ou le manque de toute expérience. Et, quoique nous sachions par l'expérience, que nous sommes doués des conceptions *à priori*, ce n'est pas par l'expérience que nous avons la conviction de leur vérité. — C'est par la seule expérience, que nous connaissons les qualités positives et négatives des objets hors de nous, et celles de notre moi, de même que les qualités, tant positives que négatives, de notre corps; mais nous savons également, que toutes ces qualités, et toutes les réalités dont elles sont les élémens constitutifs, sont privées de ce caractère *d'apriorité.* Tous les autres caractères nous sont connus, pour autant que les modifications de notre sens externe et notre sens interne nous permettent de les connaître, au moyen des sensations que nous en avons. L'ensemble de ces qualités, perçu ou non dans leur totalité, forme leurs essences. Il se pourrait bien que ces différentes qualités des phénomènes intérieurs et extérieurs, eussent encore d'autres qualités, que celles que nous en percevons; et que nous ignorons, faute d'expérience; nous ignorons également ce que les phénomènes objectifs et subjectifs pourraient être, abstraction faite des qualités inhérentes à leur essence; nous dirions même inhérentes à leur *matière*, en comprenant par ce mot le contenu dans le tems ou l'espace; nous-mêmes nous ne faisons pas exception à cette régle générale, ni ce que nous appelons l'âme, notre moi, notre vie individuelle, non plus;

cette ame, ce moi, cette vie (le nom de ce substratum de notre conscience intime ne fait rien à la chose) est, en ce sens de contenu, *matière;* car étant revêtu des formes, [ou des lois de la cognition humaine] nous savons (et nous le savons seulement par l'expérience) que se sont les facultés intellectuelles et rationnelles dont l'ensemble forme la réalité, l'essence de notre âme. Ce que l'âme pourrait être sans ces facultés qualificatives que nous connaissons en elle; si elle possède, en outre, des qualités que nous ne percevons pas, c'est ce que nous ignorons. Il faut cependant bien distinguer ces facultés, considérées comme les élémens constitutifs du moi pensant et voulant, des notions catégoriques que ces facultés qualificatives renferment; ces notions, de même que les notions du tems et de l'espace, ne sont que des lois de notre intelligence, indépendantes de ce qu'elles sont comme qualités, réalités; sous ce dernier aspect, elles ne sont que les instrumens de notre connaissance dont les notions resteraient les vérités primordiales, lors même, que nous serions dépourvus de ces instrumens intellectuels; c'est en ne distinguant pas assez les réalités de ces puissances cognitives, des vérités qu'elles nous revèlent, que Kant a exclu l'expérience intérieure de l'application de ces lois; de sorte qu'il considère le *moi*, le sujet phénomène, comme n'étant que le foyer de ces vérités mêmes, et que notre expérience intérieure n'est pour ainsi dire que l'ensemble de ces notions; tandisqu'au contraire, notre sujet contient les conditions de notre cognition, distinctes des vérités, qui seraient des vérités, lors même, que nous n'aurions plus les organes pour les concevoir. L'oeil, l'organe des réalités visuelles, nous les révèle, mais si l'homme serait dépourvu [privé] de cet organe, la visibilité n'en resterait pas moins une des qualités des corps éclairés.

Les principes universels, que nous appliquons aux sensations, qui nous viennent du monde sensible, et de notre propre sujet sentant, deviennent pour nous les vérités primordiales de notre connaissance; c'est de là, que cette

connaissance contient deux élémens constitutifs, l'élément sensible ou empirique, et l'élément universel; mais de là aussi deux connaissances et deux vérités distinctes, et opposées l'une à l'autre, parce que l'élément empirique n'est pas le même dans ces deux vérités relatives, quoique dans l'une et l'autre les principes universels soient les mêmes. Mais ces principes ne sont pas en nous des idées ou des principes *innés*; ils sont les produits des facultés intellectuelles, affectées par les deux espèces de sensations. Ces facultés appartiennent donc à l'essence, à la réalité du sujet, réalité cependant, que nous ne connaissons qu'à travers les principes qu'elle engendre. Nous ne connaissons par conséquent cette réalité du moi que comme phénomène; et ce n'est aussi qu'au moyen de cet intermédiaire intellectuel, que nous connaissons les autres réalités. C'est surtout par cette modification de notre intelligence, que nous nommons la raison, et qui exige l'inconditionnel dans tout notre savoir, que nous supposons une réalité nouménale, dont les autres [réalités] sont la manifestation [phénoménale]. Et quoique la raison, aidée de l'imagination, faute d'une expérience adéquate à ce principe rationnel, ne parvienne pas à la connaissance de cette réalité, et que par conséquent nous sommes privés du secours de la raison pure, c. a d. d'une psychologie [doctrine ou science de l'âme, quant à son essence] purement rationnelle, cela n'empêche pas, que la psychologie empirique nous procure un point de départ sûr [certain et suffisant] pour nous faire parvenir [sans erreur] à connaître les élémens constitutifs de notre réalité, ou objectivité intellectuelle, et au dessus de tout, de la réalité de la pensée humaine comme puissance libre, identifiée avec la volonté, dont cependant nous ne connaissons que la spontanéite du libre arbitre. — Le plus haut degré de réalite que nous pouvons atteindre par la raison, est la réalité de la pensée et de la volonté qui l'accompagne, et conséquemment de la volonté, qui est nécessairement accompagnée de la pensée, libre dans leur action identique; ré-

alité qui dans le moi pensant et voulant ne peut être que la pensée pure, puisque la racine du moi elle-même ne peut être que la pensée, lors même, qu'elle n'aurait pas encore acquis la conscience de son action. La subjectivité, bien comprise, est même dans l'expérience instinctive une activité réelle. Apparemment que Schelling l'ait compris ainsi, lorsque dans sa première doctrine, il nomme la révélation spontanée de l'absolu la possibilité de connaître d'une manière absolue, et la raison elle-même l'identité de *l'idéal* et *du réel.*

J. G. Fichte s'exprime d'une manière plus intelligible, lorsqu'il dit, dans *la doctrine de la science* (p. 275): «Il n'y a pas d'idéalité sans réalité et *vice versa.*" Quand, pour expliquer cette *réalite* de l'être pensant, il dit, en continuant: — «On peut d'aprés cela s'exprimer ainsi: la base suprême de toute conscience intime (alles Bewustseyns) est une action et une réaction reciproques, du moi avec lui-même, par l'intermédiaire d'un non-moi, considéré de différens côtés. — Voilà le cercle, d'où l'espril fini ne peut sortir sans-renier la raison, etc."

Il a conçu une grande idée en disant (p. 277): que c'est la faculté de l'imagination créatrice, qui peut donner une solution de cette réciprocité.

Cette réciprocité d'action et de réaction, de ces deux côtés causales, est active et passive à-la-fois, confondue dans le centre du moi, qui est l'indifférentiel du sentiment de la conscience intime, laquelle est l'acte de la pensée qui [à son tour] n'est autre chose que l'opération de l'imagination, où les rêalités qui y sont représentées se confondent avec l'activité de la faculté qui les représente. Il n'est pas possible à l'expérience intérieure de se rapprocher plus près du sommet de la spontanéité de la pensée, qui est la réalité du moi, qn'en se répliant sur cette même réalité pensante et spontanée, et cette faculté de se représenter les espèces de sensation, soit externe, soit interne, soit mixte; cette puissance vitale qui, par ses préssentimens, vrais ou faux, se

dirige vers l'avenir, et qui, par la mémoire, se refoule, à de grandes distances, sur le passé; cette faculté, où toute notre existence se rassemble comme dans un seul cadre de sensations reflètées [refléchies, sensations senties par, ou accompagnées de la conscience ou du sentiment intime, dass bewustseyns] est à-la-fois partie intégrante *et* de notre existence *et* de notre réalité subjective, le centre et la périphérie [le contour, la circonférence] contenant tous les rayons, phénoménologie [doctrine ou science des phénomènes] de l'esprit humain: le germe vivant qui, dans son développement, se transforme dans la sève nutritive de notre intelligence, et qui circule dans toutes les sensations qui nous viennent des réalités dont nous avons des perceptions, et qui se replient de tous les contours de nos connaissances vers le point central de son identité. Source de toute vérité, et de tous les égaremens de l'âme, [sensations], qui veillent dans nos rêves comme dans nos méditations les plus profondes; mais qui, étant guidées par l'entendement refléchissant, et par la raison, qui est la puissance des principes et des idées qui en découlent, en font le systême-mère de tout notre savoir et des sciences secondaires qui trouvent dans l'expérience le domaine commun, où toutes nos facultés intellectuelles s'exercent et s'acuent dans leurs différentes directions.

Or cette faculté de se représenter par la pensée tout ce qui tient à toutes les modifications de notre sens externe, et celles de notre sens interne, qu'on est convenu d'appeler l'imagination; cette faculté, la plus libre de toutes, est la raison, toutes les fois qu'elle s'élève [à la hauteur nécessaire] pour contempler l'inconditionnel de tout ce qui fait ou de tout ce qui peut faire l'objet de la pensée contemplative. La science, en séparant les différentes modifications de l'âme, en dépeçant (*) [en décomposant dans ses diverses parties],

(*) *Dépecer*, dont la racine est le substantif *pièce*, signifie *diviser par pièces*, *par morceaux*.

pour ainsi dire, les élémens constitutifs de l'intelligence, qui, de sa nature, ne peut être qu'unité indivisible, s'est fait beaucoup de tort, lorsque, se sentant incapable de saisir cette unite absolue, et en démembrant le concrèt de la subjectivité systématique de la pensée, elle a négligé de restituer [de reconstruire, d'intégrer, pour ainsi dire] toutes ses abstractions dans leur intégrité primitive.

Ce serait cependant à tort [on aurait cependant tort] de reprocher aux philosophes les abstractions, sans lesquelles il leur serait impossible d'en rechercher le caractère intrinsèque: car ce serait vouloir, qu'on jugerait d'une horloge, sans en connaître le ressort et les rouages. Ce n'est qu'en scrutant [sondant, examinant à fond] toutes les données de l'expérience interne et de la conscience intime, où tout se tient et se lie, qu'on découvre ces vérités primordiales, dont l'existence et la réalité sont tellement identifiées avec notre subjectivité, qu'il est impossible de penser le contraire; mais, si là, où l'imagination commence à juger de son propre droit, d'admettre avec une entière conviction, tout ce dont la perception du contraire lui est impossible, elle ne s'est pas encore rendu compte de l'essence même de cette conviction, qui ne lui donne que le droit de nier; il lui faut, en outre, un droit d'affirmer; d'affirmer, que tout ce qui peut être pensé, entre dans la sphère de la possibilité, avec la conviction de l'étendue de cette sphère. Lorsqu'on interroge l'imagination (car c'est là avant tout son domaine) sur l'étendue de l'ordre des possibilités, elle ne sortirait pas de son domaine, en répondant: tout ce que je puis me figurer comme une réalité, n'est pas seulement dans l'acception logique, mais réellement possible, et doit exister essentiellement, soit au dedans de moi, soit hors de moi [dans la pensée, comme image ou représentation; ou dans la nature des choses, comme objet matériel ou comme esprit].

Le moi, qui lui-même ne peut être conçu, que comme une activité réelle, et ayant sa réalité dans la spontanéité

de l'acte de penser, ne peut rien poser par son imagination, qui ne soit une affirmation : que cette affirmation soit [ou paraisse] paradoxale à l'homme fait dont l'entendement s'est développé d'après des principes régulateurs, [cela se peut], mais elle ne l'était pas dans l'enfance, qui se trouve encore peu rapprochée du premier acte de son germe, c'est-à-dire, du terme que la pensée s'est posée à elle-même; et elle cesse d'être paradoxale, dès que, convaincue du dualisme contradictoire, elle balance entre deux affirmations également évidentes; paradoxe inhérent à l'intelligence, et qui ne trouve d'issue que dans une philosophie, qui déclare et qui prouve, que nous ne connaissons que la manifestation des choses, sans savoir ce que les choses, soit objectives, soit subjectives, pourraient être, abstraction faite de cette manifestation, qui ne peut être qu'adéquate [tout-à-fait conforme] à notre manière d'en avoir des perceptions. La pensée dans sa réalité subjective, en se repliant sur elle-même, s'apperçoit comme réalité objective, et c'est là déjà une dualité identique que J. G. Fichte, Schelling et Hegel ont compris sous l'expression de *sujet-objet.*

Cette longue, mais inévitable, digression, née de ce qu'il y a de différent et d'identique dans la pensée intuitive, qui est l'imagination, nous ramène à l'idée de la réalité qui, en prenant sa source dans l'imagination, parcourt avec elle tous les élémens objectifs et subjectifs de sa propre réalité. C'est dans cette réalité de son action intuitive, que tout ce qui est possible d'être pensé, est par cela même réel, et que la possibilité elle-même est inséparable de la réallté dans un sens absolu.

C'est cette intuition intellectuelle, ou plutôt cette intelligence intuitive, qui renferme dans son scin les racines de toutes les modifications diversifiées de notre intelligence. Elle se manifeste plus spécialement dans celle qui a reçu la dénomination de *raison*, qui exige l'inconditionnel de tout ce qui est conditionnel, et par conséquent l'infini de tout ce qui est fini, l'identité dans tout ce qui est opposé à quelque chose,

harmonie dans tout ce qui est diversifié [varié], et finalement réalité dans tout ce qui est possible dans l'entendement, et [en général], dans la pensée.

Hegel, qui, au lieu de remonter de l'ensemble des conceptions de l'entendement aux idées de la raison, tâche de démontrer l'identité transcendentale de la pensée, dans chaque moment dialectique, en commençant par le néant, qu'il identifie par la synthèse du DEVENIR (des werden); il se sert de la ***raison***, considérée comme l'idée pure, lorsqu'il s'exprime ainsi: « L'idée, qui dans le sens propre de la philosophie, est la raison, peut être mise comme le ***sujet-objet***, comme ***l'unité*** de ***l'idéal et du réel***, du ***fini et de l'infini***, de ***l'âme et du corps***, comme la ***possibilité***, ***qui possède sa possibilité à elle-même***, comme ce, dont la nature ne peut être conçue que ***comme existante***, etc. (*). Sans faire attention à la manière abstraite avec laquelle il explique ***l'idée***, considérée comme ***raison*** dans le ***sujet-objet***; nous nous arrêterons seulement à ce qu'il dit de la ***possibilité***, qui, comme il parait l'affirmer, contient sa réalité en elle-même.

Jusque là il n'y a rien à redire à l'assertion, que ce n'est pas seulement la conception qui peut être considérée comme attachée à sa possibilité; mais lorsqu'il dit, que la possiblilité dans un sens absolu est elle-même la réalité; en ajoutant: « ***comme ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante*** (als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kan) il tombe, comme la plupart des successeurs de Kant, et quelquefois Kant lui-même, dans l'erreur de ne pas distinguer entre la conception de ***l'existence***, et celle de la ***réalité***. La réalité, nous la prenons dans un sens ***hyperphénoménal*** [située au delà du monde phénomène, ou au delà de l'expérience] est l'imagination comme intuition pure, c'est-à-dire, comme résultant de ***l'identité hypothétique***; mais qui, quoique n'étant

(*) Encycl. des Philos. Wissens. III Ed. pag. 204.

admise que comme hypothèse, est basée sur la nécessité où se trouvent deux vérités phénoménales, diamétralement opposées, prouvées l'une et l'autre avec une égale évidence. Car comme il est impossible d'admettre la dualité de deux vérités qui s'entre-détruiraient sans la supposition d'une troisième vérité où elles puissent s'unir identiquement, et que cet intermédiaire synthétique est le seul qui puisse opérer ce résultat; cette supposition offre une démonstration apagogique, et à-la-fois le plus important principe régulateur de la science métaphysique. — Sous ce point de vue, la possibilité logique et réelle est elle-même la réalité de l'imagination, qui dans son état nouménal est l'intelligence intuitive. C'est par ce sens suprême, qui plane sur toutes les intuitions phénoménales, et au-dessus de toute réalité, que nous pouvons percevoir, au moyen de notre sens externe et de notre sens interne, que la possibilité infinie est identique avec la réalité nouménale, laquelle, par la réciprocité agissante et réagissante de la limitation de sa positivité et de sa négativité mutuelle, remplit l'éternité. Cette réalité au-dessus de notre connaissance phénoménale, et notre imagination entrainée vers tout ce qui tend à l'infini, mais sujette à s'égarer dans l'immensité, où l'indéfini lutte en vain avec ce qui n'est que fini, pour atteindre l'infinité incompréhensible; cette réalité dont l'imagination humaine ne voit que les traits fugitifs et nébuleux, perce cependant, quoique imparfaitement et d'une manière énigmatique, quand notre intelligence médite [quand nous occupons notre esprit de l'examen ou de la pensée de] ces mystères de l'espace illimité et du tems infini, lorsque rêvant sur le savoir infaillible, éveillé par les forces cachées de l'instinct dans les animaux et dans l'homme; ce savoir enseveli, pour ainsi dire, dans l'abime de la matière organisée, et dans celui de l'essence même de l'âme; lorsque nous voudrions, quoique en vain, approfondir [la connaissance de l'état et de l'essence] des ressorts de ces agens occultes des deux natures où l'humanité semble être incrustée [appliquée, atta-

chée, amalgamée]; mais surtout lorsque nous nous efforçons d'analyser cet instinct sublime, dont les théories des beaux arts ont voulu découvrir des règles [de chaque art], ne fussent-elles que des principes régulateurs; et ne pouvant y trouver tout-au-plus que des moyens purement mécaniques. Ce n'est assurément pas l'entendement qui dirige les jugemens du goût, non plus que l'imagination, qui, dans les élans du ravissement, produit par *le beau* et par *le sublime*, soit de la nature, soit de l'art, ne pourra nous expliquer, pourquoi ce que nous contemplons est beau.

L'imagination elle-même, lorsqu'elle est créatrice, lorsqu'elle est le germe de l'art qui produit, cherchera vainement à rendre raison de ses propres chefs-d'oeuvre; et les amateurs qu'on nomme, dans un certain sens, des connaisseurs, n'en saurons pas plus que l'artiste lui-même; ils auront beau fouiller (*) et refouiller [rechercher scrupuleusement et avec le plus grand soin] dans ce qu'on nomme, à tort, la métaphysique [ou la philosophie] de l'art, même les penseurs les plus exercés ne parviendront jamais à faire de leurs prétendues théories une science du beau. Tout ce qu'on pourra dire, avec certitude, conduit par l'instinct que ce génie créateur sent naître et s'aggrandir dans son imagination, fertile en des fictions dont il sait d'avance qu'il n'atteindra jamais l'idéal accompli; tout ce qu'on pourra dire de certain, disons-nous, se borne à reconnaître l'analogie du beau et du sublime avec *le vrai* et *le bon*, placé entre *le physique* et *le moral*; — de même ce qui est *laid* et *bas* produira par le même tact instinctivement intellectuel, le milieu entre le *faux* et *le crime* ou le criminel.

Si nous analysons ce sentiment du beau, soit dans ce qu'il a d'imitatif, soit dans les fleurs, les ornemens mêmes arabesques, soit dans l'harmonie des sensations de toute

(*) *Fouiller*, (dont la racine est *fouille*, c. à d. une ouverture faite dans la terre pour fouiller) signifie, *pénétrer en avant*, *creuser en cherchant*.

espèce, en nous demandant, pourquoi l'idée, l'objet, la vision, ou la suite de sons, nous plait, sans que néanmoins notre intérêt, ou notre désir de le posséder, y entre pour quelque chose, nous éprouverons toujours, que c'est l'instrument vague, quoique souvent vivement agité, qui se rapporte à cette sphère moyenne entre la nature physique et la nature morale qui nous attirent, par leur effet mutuel, et que c'est toujours par la même analogie que ce qui est *laid* nous repousse. — On dira bien, conduit par la même intelligence intuitive, que dans ce qu'il y a d'idéal dans les perceptions du goût, il y a toujours quelque réalité cachée qui y transpire; réalité qui semble se faire jour à travers les sensations qui nous agitent dans les transports, dans les extases, qu'elles produisent; c'est surtout dans le beau et dans le sublime de la nature visible, que nous nous trouvons transportés hors de nous, c'est-à-dire, hors de la sphère des réalités phénoménales que nous admirons, et qui peuvent être considérées comme des manifestations de la réalité nouménale; lorsque nous transperçons, pour ainsi dire, le voile d'une nature intentionnelle; et cette réalité, qui, dans son analogie avec l'identité de notre hypothèse, est le contenu de l'éternité, ne peut être conçue que comme la possibilité infinie et absolue. Dans ce sens, tout ce qui est possible existe; et n'existe pas seulement comme existence pure, mais comme réalité existant nécessairement.

Rien ne peut être borné dans la sphère de l'infini; et la limitation de la réalité positive par la réalité négative (deux réalités qui se pénètrent dans l'agitation incessante de leur vitalité agissante et réagissante) n'est pour l'imagination que le prototype d'une nature toute-puissante et éternelle, illimitée et sans bornes dans sa productivité sans termes; ce qui est hors de la sphère de notre connaissance proprement dite, ce qui n'appartient qu'à ces modifications de notre intelligence, qu'on est convenu de nommer l'entendement et ses principes cognitifs, l'imagination libre se le représente dans la possibilité illimitée de ses formes figuratives

d'un monde objectif, et de là la peinture de tous les arts qui ont trait aux objets de la vue; ou dans la possibilité infinie de la nature subjective et de ses formes acoustiques; et de là la musique, qui est la peinture de l'âme, de ses penchans, de ses passions, et de toutes les sensations de la vie intérieure. C'est là, où le génie créateur trouve des images et, en général, le figuratif, pour peindre ce qui n'est pas visible, et où l'aveugle-né, pour qui le monde visible est véritablement un univers nouménal, réconnait la peinture de la vie intérieure. Rousseau l'a parfaitement bien saisi, lorsqu'il s'exprime ainsi: —

« Le génie du musicien soumet l'univers entier à son art. Il peint tous les tableaux par des sons; il fait parler le silence même; il rend les idées par des sentimens, et les sentimens par des accens; et les passions qu'il exprime, il les excite au fond des coeurs. La volupté, par lui, prend de nouveaux charmes; la douleur qu'il fait gémir arrache des cris. — Il exprime avec chaleur les frimats et les glaces; mais en peignant les horreurs de la mort, il porte dans l'âme ce sentiment de la vie qui ne l'abandonne pas...."

Mais les plus sublimes des sensations instinctives de l'imagination se trouvent dans la poësie; c'est là, où la langue universelle de l'imagination se déploie avec plus d'énergie encore que partout ailleurs; empruntant ses images proprement dites aux beautés de la peinture, et le rythme et la mesure métrique de la parole à la musique; en revêtant, dans les hautes régions de la pensée, les fictions des conceptions de l'entendement et des idées transcendentales de la raison; on pourrait, sans s'écarter beaucoup de la vérité, nommer la poésie le symbole réalisé de la philosophie; et quand le roi poëte et philosophe [le Roi de Prusse?] lui adresse la parole, en disant:

« Tes rayons lumineux colorent la nature,
Ta muse peint la terre et la mer et les cieux;
Pallas te doit l'égide, et Venus sa ceinture,
Tu créas tous les dieux.

Sous ton masque enchanteur, la fiction hardie
Traça de la vertu les préceptes charmans,
La vérité sévère en parut embellie,
Et toucha mieux nos sens."

Il vit dans la poësie bien d'avantage [bien autre chose] qu' une prose décorée d'une rime sonore et élégante; [on y voit briller] les reflets d'une vérité qui [se montre] dans toute son étendue, des reflets qui ne sont pas la nature, mais la vérité qui se révèle, revêtue de formes intellectuelles que nous pouvons atteindre.

Mais pourquoi chercher dans les arts et dans l'analyse du beau et du sublime ce dont la philosophie, cette science-mère, nous fournit tant d'exemples? Et sans remonter jusqu'aux systêmes des anciens philosophes, en plaçant à leur tête le divin Platon, n'avons-nous pas assez des deux des plus grands penseurs de l'Allemagne, Schelling et Hegel? Le premier, qui a si bien défini le beau: comme l'infini représenté dans le fini, quand, dans sa *religion et philosophie*, il fait tomber les idées de l'absolu, par une chute mystérieuse, et lorsque, pour répondre à la question: pourquoi Dieu se voile dans la création? il trouve ce *pourquoi?* dans la nécessité, que l'identité absolue du fini et de l'infini doit se dissoudre dans ses élémens, ne produit-il pas lui-même une fiction toute poétique. La beauté de sa philosophie de la nature contient le schema [le plan esquissé] de tout un poëme. Partout on y trouve des idées originales et neuves; mais aussi des écarts d'une imagination trop fertile, quand il croit voir le principe mâle et paternel de la nature dans la pesanteur de la matière, et le principe femelle et maternel dans la lumière.

Peut-être que le mot Allemand *Licht*, qui signifie *leger* et *lumière*, lui ait fourni (*) cette idée.

Et le sublime Hegel, à qui nous devons la première découverte d'un dialecte continuellement et logiquement en-

(*) Il y a dans le manuscrit *suppédité* (du verbe Latin *suppeditare*). L'auteur était trop familier avec les auteurs classiques de l'Italie et de la Grèce.

chaîné, renfermé dans une seule et grande idée, où tout est rangé et compris dans une parfaite unité, et qui porte l'identité de Schelling à son apogée. *Son Encyclopédie des sciences philosophiques*, ouvrage plein de grandes vérités, parsemé de vues [d'aperçus nouveaux], le seul système dogmatique valable, peut-être, si le dogmatisme devrait encore remplacer la méthode critique, est un vrai chef-d'oeuvre, sous se rapport; et il l'est encore d'avantage sous l'aspect de la fiction. Et si Monsieur Victor Cousin continue à se contenter d'une philosophie eclectique [méthode qui choisit dans tout les systêmes divers et dans toutes les différentes philosophies les thèses ou doctrines que l'on croit ou que l'on juge vraies, justes, ou du moins vraisemblables], en rassemblant ce qui lui convient, dans ses *Fragmens*, surtout dans ceux qui ont rapport à la psychologie empirique, il découvrira dans la philosophie de Hegel beaucoup de morceaux dignes de son choix. Parmi les fictions de Hegel, on aurait bien voulu ne pas y trouver celles qui, selon lui, doivent servir à expliquer les dogmes mystérieux de la *Révélation*, tels que celui de la *Trinité* et d'autres encore.

Le philosophe français dont la philosophie eclectique prend son point de départ dans la psychologie, trouvera dans Hegel, plus que dans une autre philosophie, des idées pour soutenir ce point de vue, surtout dans sa *logique*, qui contient le germe fécond de son idéalisme objectif, qui domine dans toutes les parties de sa philosophie.

Mais sans vouloir nous appuyer sur les fictions de Hegel et de Schelling, nous pourrons ajouter que, si la réalité d'un instinct sublime rend, pour ainsi dire, témoignage de cette réalité transcendante et universelle, où tout ce qu'il y a d'antinomique dans notre intelligence, se concentre dans l'identité de la nature nouménale; l'imagination elle-même ne perce pas avec moins d'énergie à travers le voile qui couvre cette réalité, dont toutes les autres découlent pour ne faire qu'un seul tout. C'est l'imagination qui, en s'élevant au-dessus de nos facultés de connaître, qui n'en sont

que les modifications en sous-ordre, est elle même le type de sa propre essence; elle se plait dans ses méditations profondes où, détachée de ce qu'elle contient de phénoménal, elle devine, sans l'aide de l'expérience physique et morale, le type commun de toutes les réalités; mais elle ne peut se former la pensée de la totalité comme finie et limitée. Les erreurs, les écarts vicieux, les horreurs si sublimes, que les Allemands désignent par la dénomination de *furchterlich erhabe* [horriblement sublime], les monstruosités effrayantes et le *laid* idéal dont nous avons déjà parlé, ainsi que les fictions dont nous venons de parler; toutes ces opérations de l'âme exigent l'existence d'une faculté intuitive, qui plane au-dessus de la dualité de chaque hémisphère du dualisme.

§ 263.

LA POSITIVITÉ DES RÉALITÉS NÉGATIVES ET LA NÉGATIVITÉ DES RÉALITES POSITIVES.

L'imagination dans son rapport avec les analogies des différentes réalités phénoménales, qui dans leur possibilité infinie se réalisent au delà des qualités, soit morales, soit physiques, s'attache surtout à la négation dont nous avons parlé déjà en passant § 344, en traitant de *l'amphibolie des acceptions moyennes*.

Les réalités négatives peuvent être conçues de différentes manières:

(*a*) Comme qualités négatives, opposées à leur pôle positif, et dans ce cas elles deviennent positives dans leur opposition aux premières.

(*b*) Comme n'étant ni l'un ni l'autre, relativement à leur point indifférentiel [à leur point neutre, qui est celui où le changement *de position* ou de *sens*, *de direction ou de signification*, *de situation* ou de *conception*, a lieu; de telle sorte, qui ce qui a été, cesse, et ce qui va être, n'est pas encore].

(*c*) Comme réalité phénoménale (objectio vel subjectio) dans son rapport avec la réalité nouménale. Et encore

(*d*) comme opposées à l'idée des réalités elles-mêmes; qualités purement idéales ou imaginaires. — Une telle idéalité n'a de signification que dans les réalités phénoménales, dans un sens objectif; et dans ce cas même, elle n'aurait d'autre signification que celle de réalité *formelle* (*) des intuitions sans objet, comme Kant envisage le tems et l'espace, qui, selon lui, sont des non-êtres, (*unthingen*). Comme, ainsi que nous l'avons vu, le néant absolu n'est qu'un mot vide de sens, on pourrait s'abstenir d'en parler: ce n'est qu'en ne distinguant pas assez l'existence, de la réalité, qu'on a pu parler de *unthingen.*

Mais si l'imagination, qui est *l'intuition*, dont il peut s'agir ici, ne peut se faire une idée de la non-existence du tems et de l'espace, elle a cependant l'intuition d'une existence sans réalité; et bien tellement, que c'est précisement dans ces existences qu'elle reconnait l'existence de l'infini. De même elle se fait une conception bien claire d'une réalité sans existence. Et c'est là, qu'elle conçoit avec précision l'infini dans l'idéalité: car l'idéalité n'est autre chose que la réalité pure; *réalité* qui, bien loin d'être exclue de l'expérience, se trouve, au contraire, dans toute expérience possible, et très-décidément dans l'expérience objective. Les illusions de toute espèce, les rêves, les discours (et tout ce que le vulgaire nomme des spectres) sont des réalités sans existence. Les idées abstraites, et en général, les idées générales, qui cependant ne sont pas toutes des idées abstraites, les types généraux qui sont reproduits dans toutes les espèces, et en s'éloignant du genre, dans chaque spécialité ou individualité, privée même de réalité dans notre intelligence et d'après notre manière de concevoir, sont des réalités intrinsèques, n'étant sensibles que dans l'intuition contemplative de l'imagination.

(*) Telles que les *formes logiques*, qui sont opposées à ce qu'on nomme *la matière* dans les syllogismes. Les *formes* sont les expressions ou les énoncés qui renferment *les lois* de nos raisonnemens, et qui sont l'objet de la Logique; la *matière* est fournie par les *sciences* physiques et morales.

Ce n'est qu'en épuisant tout ce que renferme la conception primordiale de la réalité, que la philosophie parviendra un jour à l'état de science exacte.

D'abord cette idéalité, qui dans plusieurs systêmes idéalistes est représentée comme non réelle, est cause qu'on n'est pas encore parvenu à bien distinguer les trois espèces de phénomènes.

C'est de là même, qu'on a jugé l'idée de *subjectivité* comme, en tout, le contraire de l'objectivité, synonyme de non-réalité, et le sujet, source de toute subjectivité, comme centre des lois de l'intelligence, privé comme tel d'essence ou de qualités réelles; et Hegel prenant le terme *subjectivité* dans le même sens que Kant lui-même, déclare de bon droit, que le criticisme Kantien n'est qu'un idéalisme subjectif; comprenant par ces termes un idéalisme sans réalité; c'est par cette raison que Hegel considère son idéalisme comme idéalisme objectif. — De là aussi, qu'en emorçelant le dualisme de l'intelligence humaine en différentes conceptions de thèses, d'antithèses et de synthèses, au lieu de s'élever à deux systêmes antithétiques, s'identifiant dans un systême hypothétique où les deux contraires se réunissent, il n'admet qu'une seule nature, qui est le produit de la *transmutation* de son idée.

En supposant, au contraire, (ce qui est d'ailleurs prouvé par les principes de l'entendement, appliqués aux deux expériences) que la nature morale et la nature physique sont les élémens constitutifs et réels d'une nature nouménale, les phénomènes des deux expériences, bien loin de n'être que des illusions (dans le sens qu'on assigne ordinairement à ce mot), sont des réalités, possedant véritablement les qualités et les propriétés que nous leur attribuons, accompagnées, peut-être, d'autres qualités que nous ne leur connaissons pas, ou que nous ne connaissons pas encore. Ce que les phénomènes objectifs de la nature physique ont de matériel pour nous, est une de leurs réalités véritables.

La matière n'est pas la seule apparence d'une matière [la

matière n'est pas seulement *l'apparence* d'un objet physique, d'un corps matériel]; mais c'est la matière en effet. Il en est de même des phénomènes subjectifs de la nature morale, pour autant que nous en avons l'expérience dans notre propre sujet pensant; ces phénomènes sont d'une nature, d'une essence, spirituelle, unie à un organisme que nous nommons corps; ce qu'ils sont en outre, nous l'ignorons; mais ce que nous en savons, est réel. L'imagination, et c'est cette faculté générale de la pensée qui contient toutes les autres qui en sont les modifications, est pour nous une réalité immatérielle. Cependant ce que les uns et les autres de ces phénomènes ont de réel, ils l'ont par une réalité nouménale que nous ne connaissons pas, et qui est la base de leurs réalités phénoménales; ce milieu entre les deux vérités antithétiques les remplit de son être, par la raison qu'il les lie identiquement et que sans cette identité nouménale, les uns et les autres de ces phénomènes seraient le néant; ils ne seraient pas même des illusions qui, même dans l'acception ordinaire, ont du moins la qualité d'une pensée.

Ces deux espèces de phénomènes sont liées ensemble et se tiennent par cette réalité indifférentielle où, suivant l'hypothèse, ils participent de la nature nouménale, sans cesser d'être pour nous des phénomènes. On pourrait rejeter l'hypothèse parce qu'elle ne peut être prouvée; et nous y consentirions, dés qu'on pourrait la remplacer par une autre [également bonne, ou meilleure; et une hypothèse que l'on pourrait prouver, cesserait de l'être, pour devenir une thèse, une vérité]; et ce n'est pas pour *prouver* qu'elle est la seule, par laquelle le dualisme peut être résolu, que nous tâchons d'épuiser toute idée qui s'y rapporte: mais pour expliquer autant que possible ce faite [ce point le plus élevé] de la philosophie humaine comme science, sans que pour cela nous reconnaissions l'identité [de la science et] de l'hypothèse, en la considérant comme susceptible d'être démontrée par l'explication, qui ne doit servir qu'à écarter les mal-entendus, auxquels toute recherche métaphysique ne

peut manquer d'être exposée ; comme nous l'avons déjà pu voir dans la préface de Schelling, où ce philosophe, autrefois le guide de Hegel, à qui il reproche d'avoir attribué *à la notion où à l'idée logique, par la fiction arbitraire, une faculté pareille de mouvement propre, ou de développement nécessaire.* Cependant s'il n'eut pas négligé de se rappeler, que l'idée logique chez Hegel est considérée dans cette fiction comme la raison objective et même comme idée pensante et *sujet-objet*, cette *fiction* ne lui aurait pas paru plus étrange que la sienne, qui donne au sujet absolu la faculté de se changer en objet. Et si, ni l'une ni l'autre de ces fictions, ne nous parait admissible pour atteindre, comme hypothèse, l'identité, où tendent les théories des deux philosophes, nous ne voyons pas de raison pour juger la première plus étrange et plus arbitraire que la seconde. Il se pourrait que l'identité dans notre hypothèse pût se prêter à y déterrer un semblable mal-entendu ; et alors la dernière explication que nous en avons donnée servira, peut-être, à l'écarter. Nous ne la donnons que comme principe régulatif, où l'on trouvera non seulement une idée régulatrice pour la solution du dualisme prouvé (*) ; mais, en outre, comme un principe d'affinité dans la dualité inextricable de notre connaissance.

§ 264.

Un des mal-entendus qu'on pourrait opposer à notre identité est, en général, l'admission de réalités négatives. Cette négation, dira-t-on, devrait donc avoir sa source dans la réalité nouménale. Dire, qu'une réalité sans existence, et par cette raison, impossible, doit être admise dans l'identité du dualisme, serait mettre un principe d'impossibilité dans la nature toute réelle, nature contenant la possibilité infinie de toutes les réalités sans limites. Cette opposition à [cette objection contre] l'identité en question,

(*) Démontré par tous les argumens que l'auteur propose et développe dans cet ouvrage.

ne provient toutefois que d'un mal-entendu; car une réalité sans existence n'est pas une réalité, *qui n'est pas*, c'est-à-dire, une réalité sans essence; mais une réalité qui *est*, sans qu'elle *existe*. C'est par l'imperfection des langues, qu'être et exister sont souvent représentés comme synonymes; et c'est peut-être que Kant lui-même s'y trompe souvent dans *ses trois critiques* [*celle de la raison pure*, *celle de la raison pratique et celle du jugement*]. Ce serait une expression vide de sens que de dire: la réalité négative *n'est* pas. Elle *est*, tout aussi bien que la réalité positive, avec cette différence, que celle-ci *est* une réalité EXISTANTE.

C'est un autre mal-entendu, qui parait difficile à écarter, savoir cette réalité morale positive qui est le *bien* moral, dont le pôle négatif est le *mal* moral, deux pôles qui, comme nous l'avons déjà remarqué, se reflètent et se dessinent si énergiquement par la pensée intuitive dans le *beau* et dans le *sublime*, opposés au *laid* et au *vil*.

Que peut être (demandera-t-on), cette réalité négative dans l'identité de la nature morale et physique? Peut-il ici être question d'une nature nouménale, où un bon et un mauvais principe se pénètrent mutuellement, en vertu d'une puissance agissante, et réciproquement réagissante? — En voulant expliquer ce dualisme effrayant, par l'une ou l'autre religion positive ou révélée [par une révélation inspirée divinement ou d'une manière surnaturelle], ou par la fiction de Schelling, (dans son écrit, *religion et philosophie*) [au moyen] d'une chute des idées de l'absolu (Dieu); — ce serait trancher le noeud gordien au lieu de le dénouer. Il s'agit dans notre essai sur le dualisme de le délier (*) scientifiquement; et alors la difficulté qui ne peut-être dissoute d'après l'identité de ce philosophe, se dissipe sans recourir à une autre hypothèse qu'à la nôtre; et nous répondons sans aucune réserve, que cette dualité, ainsi que toutes les dualités en sous-ordre [dualités spéciales, et

(*) Développer.

aussi dualités secondaires et inférieures], et le dualisme général dont toutes les autres dérivent, comme d'une source commune, trouve sa racine dans la réalité nouménale. Le bien et le mal, tant physique que moral, deux réalités dont l'une appartient à la nature physique, l'autre à la nature morale, réalités que nous connaissons par les deux expériences qui s'y rapportent, sont compris dans la nature et dans la réalité nouménales.

Cette réalité universellement instinctive, nous ne la connaissons pas, si ce n'est par une expérience très bornée, que nous ne pouvons pas élever à la hauteur de l'entendement. Cette réalité universelle et apparemment la plus sublime de toutes, si nous en jugeons par ses reflets qui percent à travers le voile qui la couvre dans la théorie des arts, et qui surtout dans ces reflets se rapproche plus de la volonté que du savoir proprement dit; cette réalité nous serait peut être entièrement inconnue sans l'assistance de l'imagination créatrice et éminemment active.

C'est principalement par les velléités actives et répulsives qu'elle se fait jour, et que le voile qui la couvre devient plus ou moins transparent pour les génies et pour les grands penseurs en tout genre de travail intellectuel. Ce désir ardent de s'y exercer fait de la volonté une grandeur efficacement intensive; le sujet pensant et voulant la distingue avec beaucoup de clarté de la quantité extensive. Nous n'en connaissons que deux, savoir l'étendue et la durée; la première, qui est une limitation abstraite de l'espace illimité dans ses trois dimensions, étendue qui est l'objet de la géométrie; l'autre, qui est une limitation du tems sans commencement et sans fin, durée, qui est l'objet de l'arithmétique. Ces deux quantités abstraites extensives ont cela de commun, qu'elles peuvent être augmentées indéfiniment sans jamais atteindre l'infini et diminuer également indéfiniment, sans pouvoir jamais atteindre zéro. Ces deux quantités n'ont pas besoin d'un contenu, c'est-à-dire, d'une réalité ou quantité intensive, pour exister; quantités pures, elles ont une exis-

tence, et comme nous l'avons vu, une existence nécessaire. Il y a de même deux espèces de quantités intensives, les qualités qui se rapportent aux modifications du sens intérieur. Ici il ne peut être question que de réalités subjectives, ou de celles que nous avons nommé mixtes. Les deux réalités principales du sujet, constitutives du moi, sont la pensée et la volonté, qui, quoique inséparables de leur nature, peuvent cependant être distinguées dans le sujet pensant et voulant. En voulant définir autant que possible le mal physique, et le mal moral, il faut avoir recours aux troisièmes acceptions de la modalité, la nécessité physique et la nécessité morale, identifiées dans la réalité nouménale, mais dans une analogie avec ce qu'elles sont dans la nature physique et morale, prises dans leur état phénoménal; — mais alors le bien physique et le bien moral se trouveraient dans une harmonie parfaite avec l'identité de notre hypothèse, tandis que les réalités du *mal*, physique et moral, n'y seraient point admisibles; de sorte que l'hypothèse devrait être rejetée, comme incapable de lier les deux natures, ou bien, il faudrait ajouter à l'hypothèse les termes suivans: que dans l'état nouménal de la nature morale et physique se réunissent et s'identifient les plus grandes imperfections des deux mondes; en d'autres termes: le bien suprême (§ 336) qui est à-la-fois le but nécessaire, se trouverait identifié avec le mal physique, et le mal moral; et rien n'est plus contradictoire. La nature nouménale, au lieu d'identifier le dualisme des deux natures phénoménales, laisserait coëxister le plus grand dualisme possible. Et c'est là seulement que l'hypothèse se trouverait en défaut; là, où selon l'hypothèse, la nature nouménale dût être l'agent ne voulant pouvoir, et ne pouvant vouloir la loi suprême de la nature intentionnelle.

Vouloir donner une solution de ce dualisme par une religion rationnelle, ou révélée, cela ne servirait qu'à le rendre plus insoluble, et même à rendre la solution entièrement impossible: car ce serait alors non pas une nature

nouménale, une divinité attachée à cette nature identifiée dans ses deux élémens; mais un *Dieu*, considéré comme particulièrement personnel; une raison de plus pour ne pas confondre une théologie quelconque avec la philosophie, et de dire: *noli sacra miscere profanis.* [Garde-toi de mêler les choses saintes avec les choses profanes; la science humaine avec la science divine]. — Dire que *le bien et le mal physique*, identifié avec le *mal* et le *bien moral*, appartient à la troisième expérience (celle de l'instinct) ne serait que rendre le contradictoire (*) du dualisme encore plus palpable: car ce serait déplacer la contradiction dans ce qui devrait la résoudre (†); ce serait admettre deux toute-puissances modales dont l'une ne veut que pouvoir le bien, et l'autre ne peut que vouloir le mal; une divinité bienveillante dans un éternel combat avec une divinité malveillante, et qui seraient, en outre, sans toute-puissance, puisque la puissance de l'une serait bornée par celle de l'autre.

N'oublions pas cependant que les maux, tant le mal physique que le mal moral, sont des réalités négatives; des qualités pures ou relatives, et comme telles, des réalités sans existence; qui, élevées à la puissance nouménale, c'est-à-dire, comme réalités positives, sont limitées par la réalité négative, ou comme réalités négatives, sont limitées par la réalité positive, dans un sens absolu; l'une ne peut exister sans l'autre; le bien n'y peut-être conçu que par le mal, ni le mal sans le bien. L'un et l'autre se pénètrent pour s'identifier, en se neutralisant dans un milieu indifférentiel; c'est la polarité nouménale dont toutes les autres ne sont que des modifications.

C'est ici le lieu de traiter de deux autres espèces de réalités phénoménales, qu'on n'aurait pu comprendre que dans cette progression de notre essai [qu'au moment actuel où nous sommes arrivés, à ce terme de la route que nous suivons dans cet essai].

Il y a des réalités phénoménales, tant positives que né-

(*) Ce qu'il y a de contradictoire dans le dualisme.

(†) Dans ce qui devrait la lèver.

gatives, qui ne dépassent pas leur limitation, c'est-à-dire, qui ne vont pas au delà de zéro, et auxquelles il n'y a pas de transition. Par exemple la qualité objective de visibilité est privée de transition; une chose est visible ou elle ne l'est pas; elle peut être plus claire ou moins claire; mais l'invisible est le contraire et à-la-fois le zéro de la visibilité; le contraire, au delà de zéro, serait pour nous un mot vide de sens. Il en est de même de toutes les sensations objectives; les objets sont sensibles ou ils ne le sont pas; et insensible est *non* sensible, et le contraire relatif de sensible; mais le contraire de sensible, dans un sens absolu, n'est pas une réalité. Mais les sensations mixtes et celles qui sont subjectives peuvent dépasser zéro, pour devenir une réalité opposée, telle que celle du froid et du chaud; la chaleur = o n'est pas encore le froid; pour celui qui sent, il faut que la sensation soit au delà de zéro, pour qu'il sente le froid. — L'absence de douleur n'est pas encore une sensation agréable; l'absence de la dernière n'est pas la donleur; mais une sensation qui n'est ni l'une ni l'autre, c. à d. qui est = o; il en est de même de la gaieté et de la tristesse. — Entre l'amour et la haine, l'espoir et la crainte, le courage et la lâcheté, et entre tous les autres sentimens sympathiques et antipathiques, ainsi qu'entre les autres velléités positives et négatives, il y a des états d'indifférence; cependant pour autant que le désir et la volonté y entrent pour quelque chose, ce sônt les objets et les motifs, ou bien la force ou la faiblesse, qui les rendent positives ou négatives. On veut et on désire, ou on veut et on ne désire pas; il n'y a pas de milieu. Mais on peut vouloir et désirer avec force ou faiblement, et alors l'intensité consiste dans la qualité de fort et de faible; mais sans transition: car la faiblesse est toujours une force, quoique réduite à un degré très peu élevé; il en est de fort et de faible, comme de grand et de petit; un objet peut-être moins grand [moindre], et plus grand, mais un petit objet a toujours une quantité. — Cependant

le vouloir peut devenir réalité positive ou négative par l'objet et le motif, dans son rapport à l'action projetée. Et alors il y a bonne et mauvaise volonté; en d'autres termes, vouloir faire ou causer le *mal*, et faire ou causer le *bien*, et alors il y a milieu et transition, savoir le degré = o, qui est ni *mal*, ni *bien*, physique et moral; le positif en descendant jusqu'au point indifférentiel, et descendant au delà, vers le *mal*, se change en négatif; et le négatif, en remontant jusqu'au zéro entre le mal et le bien, et en remontant au delà, vers le bien, devient positif; en l'un et l'autre cas, le *bien* et le *mal* résident dans la volonté et en font une réalité dont la signification est d'une grande importance dans la philosophie. Dans la volonté, considérée comme réalité, vouloir le bien ou le mal, soit physique, soit moral, ne change rien au positif ou au négatif de la volonté phénoménale: car vouloir le bien physique dans le monde appartient à la bienveillance ainsi que vouloir le bien moral; et vouloir le mal physique ou le mal moral, désigne dans les deux cas la mauvaise volonté ou la malveillance; vouloir l'absence de l'un et de l'autre, c'est-à-dire, vouloir que la perfection et l'imperfection de l'univers restent stationnaires, cette volonté resterait malveillance à un degré inférieur, par la raison que ce serait vouloir arrêter la perfectibilité ou la tendance vers le bien suprême. Pour que la volonté fût ni bonne ni mauvaise, mais indifférente, il faudrait supposer le doute; il faudrait être dans le doute, si l'action supposée produirait le mal ou le bien; puisque ce qui est bien ou mal dans le vouloir causer, réside dans l'intention.

La nature intentionnelle ou subjective, qui opère au moyen de la causalité de but et de moyen, doit être jugée et appréciée d'après des créations, pour autant qu'elle a pu employer ou non ses moyens. Dans le dernier cas, elle n'est pas toute-puissante, dans le premier cas, son intentionnalité est mauvaise ou bien elle accomplit des desseins bons ou mauvais sans volonté. A la nature objective il n'y a rien à reprocher, puisqu'elle n'opère que par ses

lois nécessaires et immuables; elle est donc sans volonté, et seulement aveuglement puissante; mais elle n'est pas non plus toute-puissante, puisqu'en remplissant des buts très-distincts et formellement reconnus, il lui est impossible de s'opposer aux lois physiques; tendant cependant à l'idée de la toute-puissance du fatalisme. Si une religion positive pouvait être admise dans des recherches philosophiques, ce serait assurément celle des Manichées, et si une philosophie, contraire à la philosophie critique, devait prévaloir un jour, il n'y a que la philosophie sceptique qui devrait êtré adoptée. Le devoir physique et le devoir moral phénoménal ne pourraient s'élever au-dessus de cette dualité qu'en admettant une puissance, qui doit en tout opérer le bien et le mal, réunie à une volonté qui doit vouloir également tous les biens et tous les maux imaginables; de sorte qu'au *devoir* de joindre le mal au bien fût réunie la *nécessité* de vouloir le même mélange.

Et quelle serait donc la réalité nouménale, et par conséquent instinctive, où ces deux devoirs se trouveraient identifiés l'un avec l'autre, également identiques avec sa toute puissance; double identité inséparable de la nature nouménale dont la nature objective et subjective puissent former les deux ailes renfermées dans la nature instinctive?

S'il n'y a pas de réponse possible à cette question; si l'imagination, faculté universelle de la pensée libre et pure (la seule dont il peut s'agir ici) se trouve aux abois, pour en inventer une [si elle se trouve incapable d'y réussir]; — si, finalement, cette antithétique, entièrement morale, malgré la solution de la première, qui est toute scientifiquement théorique, ne peut se résoudre; il faudra abandonner l'hypothèse, alors même qu'il serait prouvé, qu'elle est la seule possible: car une hypothèse, dés qu'elle reste en défaut d'expliquer un des faits qui entrent dans son domaine, s'exclut elle-même comme une fiction stérile.

Voyons donc, si la question, à laquelle il faut [donner] une réponse, ne contient des termes que ceux qui sont

susceptibles d'être réduits à l'unité d'une idée concrète et fixée, autant qu'il le faut pour être représentée, dans son ensemble, à l'imagination. Pour y réussir, il faudra commencer par définir les termes suivans.

Formes à définir pour donner plus de latitude à l'idée de l'identité, en y comprenant l'identité du bien et du mal, physique et moral, dans la réalité instinctive de la nature nouménale.

OBSERVATIONS PRELIMINAIRES.

§ 265.

S'il suffisait de résoudre le dualisme purement scientifique d'une nature subjective ou morale et de la nature objective, qui tendent, l'une et l'autre, au *bien suprême*, l'hypothèse ne laisserait rien à désirer, pour faire voir, que par cette identité nouménale la réalité, qui se trouverait forcée à produire le bien, n'aurait rien de contraire à sa volonté, ayant la même tendance qu'elle. Dans cette identité, la nature objective et la nature subjective, la toute-puissance de la causalité absolue, et celle de la volonté universelle de la nature nouménale, seraient liées par leur base commune. Mais comment trouver une solution de la volonté de la nature intentionnelle qui veut également et le bien et le mal? Ce serait, non pas un dualisme entre la nature objective et la nature subjective; mais un dualisme dans la même nature qui remplit ses desseins. Il ne s'agit pas ici d'une *connaissance*, mais d'une *volonté* tendant à-la-fois à deux extrêmes opposés, de la manière la plus antithétique. Lorsqu'il s'agit d'un entendement (ou en général d'une intelligence) qui connait le bien et le mal, il n'y a pas d'antithèse, parce que dans ce cas, ni le bien, ni le mal, s'unit à notre cognition; comme tèlle, l'intelligence n'est ni bonne ni mauvaise; mais lorsqu'il s'agit de la volonté, d'un désir,

ou d'une velléité quelconque, toutes ces modifications de la volonté acquièrent des qualités bonnes, mauvaises, ou indifférentes; ou plutôt elles se sont identifiées avec des qualités inhérentes à leurs réalités; et constituent deux réalités antithétiques (bienveillance et malveillance) ou [veillance] neutre, dont l'une est une tendance, dirigée vers le bien, l'autre une tendance vers le mal, réalisées l'une et l'autre dans la nature intentionnelle, ce qui est impossible, par la raison qu'elles s'entredétruiraient dans le sujet voulant. C'est surtout ici que la subjectivité pensante et voulante *se dualise* (s'il est permis de s'exprimer ainsi) en deux réalités, quoique constituant l'une et l'autre la même subjectivité. Comment donner une plus grande latitude à l'idée de l'identité nouménale en y comprenant l'identité des biens [de tout ce qui est bon] et des maux, dans le sens physique et dans le sens moral? — Assurément il n'y a d'autre issue pour sortir de cette difficulté qu'en soutenant, que la réalité nouménale, où la subjectivité et l'objectivité sont d'une identité parfaite, contient de deux choses l'une; savoir, *ou* une volonté qui est à-la-fois et bonne et mauvaise, ce qui est une contradiction dans les termes; *ou* bien, une volonté qui est ni bonne ni mauvaise. Il n'y a donc pas à choisir dans ce dilemme; et pour qu'il y ait identité dans ces deux sphères de la subjectivité, il faudra admettre que la réalité de l'univers nouménal n'est ni bonne ni mauvaise; qu'elle se trouve dans un juste milieu indifférentiel [ou neutre], où le bien et le mal se confondent dans une volonté pure; en d'autres termes, dans une volition privée de tout ce qui serait autre chose que l'acte de vouloir, la pensée agitée ne tendant qu'à être actif, sans désir, et telle qu'une puissance ou virtualité en repos, et pour ainsi dire, dormante au sein de la nature nouménale. —

Car pour chercher un refuge dans la substance de Spinoza et dire (*): « Voluntas non est causa libera, sed tan-

(*) Spinozae, Opus eth. I. XXXII. coroll. II.

tum necessaria, et Deus (Natura naturans) non operatur ex libertate voluntatis; voluntas et intellectus [intelligentia] ad Dei naturam sese habent ut motus et quies." [« La volonté n'est pas une cause libre, mais seulement nécessaire, et Dieu (Nature qui est la cause de la nature) n'opère pas d'après la liberté de la volonté; la volonté et l'intelligence sont par rapport à la nature divine ce que sont le movement et le repos."] ce ne serait autre chose que vouloir nier une causalité libre et une nature intentionnelle, sans avoir l'air de placer le fatalisme a l'apogée (*) [au plus haut degré d'élévation] de la philosophie.

D'après notre hypothèse, où la volonté nouménale ne peut être que la pensée elle-même qui, dans sa réalité universellement instinctive, tend à se développer dans une possibilité infinie et absolue, qui est à-la-fois l'impossibilité d'être finie et relative; et dans cette infinité, le *mal* phénoménal, qui n'est que le pôle négatif du bien, ne peut être exclu de cette sphère infinie; d'après notre hypothèse, disons nous, cette paradoxie n'est qu'apparente.

Cette tendance indifférentielle, dirigée vers l'activité, s'identifie également avec la puissance universelle de la réalité nouménale, leur centre commun: car la toute-puissance serait limitée par la volonté, si cette dernière, comme volonté pure dans sa sphère nouménale, ne fut pas le milieu indifférentiel entre le mal et le bien. La puissance pure, virtuellement causale dans le sein de la nature nouménale, n'est elle-même que volition tendant à agir. Sans qu'il soit besoin d'expliquer une identité quelconque, celle de Hegel ou celle de Schelling [n'importe], *ce vouloir agir* ne peut être pensé que comme identique avec la puissance, qui ne peut être que causalité virtuelle, et qui, comme toute virtualité, n'agit pas, mais contient en elle-même la disposition d'agir; disposition qui, dans son moindre degré du développement de son intensité, ne serait que germe, et au plus haut degré de ce même développement, serait puissance in-

(*) Terme d'astronomie. Le point où une planète est à sa plus grande distance de la terre.

finie; mais qui, dans les degrés de son développement sans fin, serait accompagnée d'une liberté également infinie, illimitée: — car sans cette liberté d'agir la volition ne serait pas une puissance. — On voit que Spinoza donne à la volonté la signification de causalité opérante, au lieu de celle de causalité en repos (virtualité, disposition); et que par intelligence (intellectus) il entend prédisposition, germe. Il se contredit, en comprenant par volonté une causalité opérante; mais il pourrait être conséquent dans son fatalisme, en lui désignant l'idée de disposition [de tendance] vers le vouloir, en n'y voyant que le libre arbitre. Mais quand il s'agit, comme ici, de la volition nouménale, elle est le développement infini de la disposition indéfiniment libre d'agir. — Répétons donc, que la puissance (c'est-à-dire la disposition) de l'action est identique avec la disposition de vouloir agir, car ni l'une ni l'autre serait agitée sans leur concours mutuel. Ce serait donc encore deux réalités, l'une positive, l'autre négative, qui, en se limitant mutuellement, se confondraient dans un millieu indifférentiel (action et réaction réciproques) qui est le type universel de la philosophie critique dans son achèvement [dans son état achevé]; avec cette différence, que ce n'est pas ici la nature objective ou physique, et la nature subjective ou morale, qui se pénètrent par leur action et réaction mutuelles; mais deux modifications de la nature subjective, opposées l'une à l'autre, et qui s'identifient, sans qu'il y ait question de la nature objective phénoménale, où la volonté et la libre causalité ne peuvent être admises. — Mais quel est donc le milieu indifférentiel entre l'objectivité et la subjectivité? — On a beau parler d'un sujet-objet, ou d'un objet-sujet, qui s'objectivent ou se subjectivent alternativement; autant vaudrait supposer deux extrêmes contraires. Sans confluent commun, toutes ces assertions seraient contradictoires et arbitraires; et l'assertion serait encore plus arbitraire dans la combinaison de deux subjectivités qui seraient identifiées en une seule objectivité. Nous avons trouvé

la solution de la volonté, opposée à la puissance; mais comment lier ces deux idées modales à l'objectivité où ce contraste ne se trouve pas? — Dans tous les cas il se trouverait un terme isolé; sans cette identité.

Schelling, bien loin de prouver l'identité de la subjectivité et de l'objectivité, rejette la possibilité de l'épreuve [la preuve?] et admet une connaissance immédiate, au moyen d'une intuition intellectuelle, qui est la raison; et la raison qui, selon lui, est elle-même la divinité, est la seule vraie réalité; toute autre réalité n'est que le produit d'une imagination, qui n'est qu'illusion. Mais en admettant cette identité avec tous les ornemens et toutes les créations poétiques, qu'il y ajoute, et parmi lesquelles se trouvent des fictions philosophiques dignes du penseur sublime; elle ne sort pas du dualisme de l'intelligence humaine; et encore moins de cette dualité subjective, qui rend [même] l'identité de notre hypothèse également incapable d'en suppéditer [offrir ou donner] la solution, sans explication ultérieure. Peut-être cependant, que cette dualité elle-même aboutira à rendre encore plus de force à l'hypothèse même.

Nous avons vu, comment les deux causalités phénoménales s'identifient dans la causalité nouménale que la raison requiert comme l'inconditionnel de l'une et de l'autre, savoir l'action et la réaction réciproques de la nature objective et subjective. Ces deux natures, en se pénétrant mutuellement, ont pour résultat une identité d'objectivité et de subjectivité. C'est là la seule supposition qui donne la solution de ce que ces deux causalités ont de contradictoire.

Essayons maintenant de prouver, que la limitation réciproque de la réalité positive et de la réalité négative donne le même résultat dans les deux ailes de la subjectivité, c'est-à-dire, que les deux virtualités de leur principe modal se rencontrent dans un même milieu indifférentiel. Prenons la tendance de la puissance infinie vers le *bien*, accompagnée d'une liberté également infinie et illimitée; alors cette réalité positive se trouvera dans un combat continuel contre

sa réalité négative qui est le *mal;* cette réalité négative du bien, qui en est la limitation, est inévitable et nécessaire, comme le combat même: car il fait partie de la réalité positive, du développement et de son intensité toujours croissante, qui est la possibilité incessante des deux natures, identifiées dans la réalité nouménale, qui est la perfection suprême, dont les deux ailes phénoménales forment la dualité. Sans le *mal*, la réalité du *bien* serait nulle, comme toute réalité positive serait nulle sans être limitée par sa négation; c'est en se réunissant dans leur milieu indifférentiel, et en se reproduisant en sortant de leur base, que toutes les réalités, qui sont susceptibles d'être limitées par leurs contraires, sont dans une progression continuelle. Il en est de même de la subjectivité et de l'objectivité, réalités universelles, qui se pénètrent dans leur état nouménal, qui est leur milieu parfait et accomplî, et qui dans sa nature nouménale se développe, au moyen de ses deux branches dont il est la souche éternelle; de cette manière cette nature est nouménale sans cesser d'être la sève de son objectivité et de sa subjectivité phénoménales. L'univers, dans notre hypothèse, est identique avec ses deux branches. Il est dans son universalité, ce que l'un de ses organismes, p. e., la nature humaine, est, dans sa spécialité; le corps objectif et matériel, identîfié avec son âme, son sujet pensant et voulant, dans leur progression thétique et antithétique, liés en se développant dans leur synthèse réciproquement agissante et réagissante, depuis la conception du germe, jusqu'à son état d'homme fait. Ce type d'action et de réaction réciproques est le type constant dans toutes les productions du grand tout, dans sa productivité éternelle. C'est là, dans sa nature divine, que la raison subjective, intelligente et éternelle, ainsi que la totalité des astres illimitée et objective dans son état phénoménal, se produit et se reproduit dans ses résultats sans cesser d'être unité nouménale. Le mal physique est un élement de sa perfectibilité objective, comme le mal moral l'est de sa

perfectibilité subjective; et si nous ignorons ce que ces deux réalités sont dans leur état nouménal, nous en avons une conception dans l'imagination créatrice de notre espèce, qui, dans notre hypothèse, n'est que l'intuition intellectuelle de Schelling, mais cependant une contemplation intellectuelle et intelligente, qui sait se représenter le *mal* et le *bien* comme deux élémens très caractéristiques dans le grand tableau de la connaissance phénoménalement dualistique qui nous est echue en partage. En considérant le *bien* et le *mal*, identifiés dans une nature intentionnelle, et, par conséquent, sous une volonté, comme le produit de la nature subjective, qui se sert même du mal pour opérer le bien, il paraitrait au premier coup-d'oeil, que la volonté elle-même n'est qu'un élément isolé, où la nature objective n'est pour rien, et qui n'aurait plus besoin d'être identifié, dans sa nature nouménale, avec un élément contraire. Ce ne serait qu'en admettant un élément contraire dans la nature objective, pour qu'il fut besoin de les consilier ensemble. Quant au mal physique, il y a nulle difficulté, car la causalité absolue produit sans desseins, en aboutissant à un fatalisme universel; mais il n'en est pas ainsi du *mal* moral, qui réside toute entière dans la nature morale.

Quel est donc ce mal moral, qui, au lieu de coopérer à atteindre le but de la perfectibilité de l'univers nouménal, coopérerait au contraire à détruire cette tendance? L'imagination, en s'attachant à l'expérience subjective de l'espèce humaine, s'en formerait une conception dans cette volonté, dont jouit l'humanité, et qui n'est que le libre arbitre. Une volonté pure, c'est-à-dire, une volonté sans aucun mélange, une volonté de penchant mauvais, de passions haineuses, de désirs ardens de vengeance, et de joie dans le malheur d'autrui, n'est pas une énigme pour l'entendement humain. En nous bornant à l'expérience, on connait assez de caractéres radicalement vicieux, cruels, malveillans et jouissant de leur malveillance, où le crime, sans mélange de pitié,

sans hésiter, s'enorgueillit même de son atrocité. Il n'est donc pas impossible de se former une idée d'une nature intentionnelle visant au mal destructeur du bien.

Sans mentionner encore les maux physiques, où un fatalisme aveugle triomphe sans résistance de la volonté pure et libre; et (pour revenir à la réciprocité mutuelle des deux devoirs) où la nécessité objective triomphe de la nécessité morale, où le devoir dont le stimulant spontané et absolument libre ne peut être étranger à la nature intentionnelle, sans cesser d'agir d'après des buts, succombe sous la force fatale de la nature objective; observons ce qui suit.

En voulant soutenir l'identité de l'objectivité et de la subjectivité des deux natures dans la nature humaine, il faudrait pouvoir expliquer cette contradiction de la nature morale avec sa propre réalité, ou bien supposer une égale antinomie de la nature physique dans sa propre réalité, et en dernière analyse, une antithétique dans son apogée qui est le fatalisme; en d'autres termes, une nature intentionnelle, impregnée d'un élément objectivement causal, et une nature objective, sonmise à la causalité coactive, impregnée d'un élément intentionnel. — Une telle dualité dans chacun des deux devoirs se fait présumer en contemplant l'expérience instinctive, surtout dans les organismes, où les facultés intellectuelles n'ont reçu que peu de développement et où les facultés instinctives dominent tout ce qui tient à l'intelligence. C'est dans ces opérations animales, que la causalité de but et de moyen est unie à celle de causalité absolue, et que cette dernière force la nature intentionnelle à suivre ses propres lois.

L'imagination, qui réunit dans son ensemble les facultés intellectuelles et les facultés instinctives est, quoique dans un autre sens que celui de Schelling, une intuition intellectuelle, et à-la-fois, une intelligence intuitive. L'imagination humaine, qui est la faculté universelle de tout ce qui tient à la pensée et aux deux expériences phénoménales, — est elle-même objective dans sa subjectivité, et sub-

jective dans son objectivité : car elle ne peut se représenter le sujet pensant autrement que comme un être (un objet) qui pense ; le *moi*, qu'elle ne connait pas comme l'objet inconnu, qui se manifeste dans son propre pouvoir à la faculté de penser comme conscience intime de sa propre activité. Elle a la conviction, que partout où elle ne se reconnait pas comme intelligente, elle agit par une influence indépendante de sa volonté, instinctive et, comme on dirait dans le langage ordinaire, machinalement. En voulant approfondir cette influence secrète, se repliant, pour ainsi dire, sur elle-même, elle ne pourra s'empêcher de se représenter la conscience intime comme la pensée qui se cherche elle-même, et qui s'efforce de pénétrer dans sa réalité objective, et qui sait se convaincre de son identité ; c'est donc encore l'action et la réaction reciproques de ses deux élémens identiques ; mutualité (*) qui est le type universel et indélibile des deux natures, et où aboutit tout notre savoir.

Voilà donc l'identité de l'objectivité et de la subjectivité, telle qu'elle se présente dans notre hypothèse. — Depuis le plus faible mouvement de l'imagination, qui est l'attention qui reflète les impressions des objets, qu'elle en reçoit, vers ces mêmes objets d'où elle les a reçues en identifiant dans une seule perception les impressions reçues et les impressions renvoyées, — [depuis ce plus faible mouvement] jusqu'à la méditation la plus profonde de l'imagination qui, en s'efforçant de pénétrer le moi objet, le retrouve dans sa propre essence subjective, en trouvant l'âme pensante identifiée avec l'âme pensée ; — depuis la nature objective, soumise à ses lois immuables, forcée par la nature subjective à coöpérer à réaliser les buts rationnels, — jusqu'à cette nature subjective, intentionnelle et libre ; partout, enfin, dans l'univers et ses élémens antithétiques, on trouve le même

(*) Mutualité est encore un mot créé par l'auteur sur l'analogie du terme Latin, dérivé de *mutuus*, *réciproque ;* il exprime *l'échange*, et est synonyme du mot Français *réciprocité*, état et caractère de ce qui est réciproque.

type de deux influences contraires, se manifestant dans la polarité universelle du grand tout inconnu et nouménal, qui, en expliquant toutes les dualités, contradictoires en apparence, de ces deux ailes, est lui-même expliqué, à son tour, par leur dualisme inextirpable.

§ 266.

Après ces observations préliminaires, il n'y aura aucune difficulté à répondre à la question de savoir, quelle serait la réalité nouménale qui peut donner une solution de la dualité des deux devoirs dont l'un tendant nécessairement au bien suprême, veut cependant le mal, que l'autre [devoir] doit opérer avec une égale nécessité. — Le premier terme à définir, savoir une nature physique qui, pour être telle, exige l'affinité de la nature morale, et cette dernière qui exige l'affinité de la nature physique, pour être, à un certain degré l'un et l'autre; c'est, entre autres [natures ou choses], comme nous venons de le voir, le MOI, qui ne serait *sujet pensant* sans être *l'objet qui pense*, et où, par conséquent, l'objectivité se trouve dans la plus parfaite affinité; et quoique nous ne le connaissons, d'après notre expérience intérieure, que comme sujet, nous savons cependant, qu'il ne peut être compris sans que l'action de penser soit accompagnée d'un *agent*. Il en est de même de l'objectivité de ces objets, hors de nous, que nous ne connaissons, par notre expérience extérieure, que comme matière inerte inorganique, sans la moindre vitalité, privée de toute subjectivité, et qui cependant ne peut exister sans force latente (cachée] de sa réalité.

La difficulté, que la conception du mal moral suppose une double réalité, et une double nécessité, tandis que le mal physique ne demande qu'une seule réalité et nécessité, se trouve donc écartée; ajoutons y, que les objets organisés sont des êtres, où l'objectif et le subjectif se trouvent réunis, et dans l'organisation humaine, avec une plaine con-

naissance de ce mélange des deux natures. Quant à la volonté, qui, dans la subjectivité humaine, ne se manifeste que comme un libre arbitre, et qui très souvent n'est qu'une spontanéité sans être accompagnée de la conscience intime de sa présence et que Kant nomme *l'arbitrium brutum* [l'arbitre brute], comme dans les mouvemens instinctifs, dits involontaires; dans les deux cas, cette spontanéité elle-même n'est subjective que comme pensée, dirigée vers un but, et objective, considérée comme produit nécessaire d'un motif désiré avec plus ou moins d'énergie. Une volonté pure sans mélange de désir, comme il n'est pas besoin de le répéter, ne peut être supposée que dans la nature nouménale. Nous ne répéterons pas non plus, de quelle manière le *mal*, réalité négative, identifié dans les deux natures avec le *bien* positif, contribue, par la communauté d'action et de réaction de l'une et de l'autre, à la tendance vers le but suprême dans le développement de la perfectibilité universelle. Nous y ajoutons seulement, que l'idée du fatalisme, qui est le sommet et le point culminant de la vérité objective, ne peut être conçue dans toute sa latitude, que dans le sens absolu des deux devoirs, et par la positivité et la négativité de la troisième acception modale, dont nous n'avons pas encore parlé. Chaque terme de la modalité objective et subjective se montre dans les catégories de la modification de l'intelligence qu'on nomme l'entendement, accompagné de la négation de sa positivité, dont l'une et l'autre sont encore susceptibles d'être modifiées de différentes manières.

Kant a traité de cette catégorie d'une manière très superficielle. Outre *la possibilité*, *l'existence et la nécessité*, il y en a deux, dont l'une est entre *l'essence* et *l'existence*, savoir la notion de *devenir*, l'autre qui se rapporte à la différence de la notion de *savoir* et de *connaître*. *Devenir*, comme notion modale, n'est pas, comme l'a prétendu Hegel, la transition du néant à l'existence: car le néant (dans le sens de l'absence de toute existence) est un mot vide de sens, mais

on doit le prendre dans l'acception *d'apparaître*, de *naître*, de *surgir* (*exoriri*, *ἔρχομαι*, *entstehen*) dont le contraire est *disparaître;* c'est, dans un sens modal, la faculté de sortir de son origine, devenir *réalité*, *essence*, chose. *Savoir* cependant n'est *modal*, que lorsqu'on le prend dans la signification de faculté, comme nous l'expliquerons ci-après. — Mais ce qu'il importe le plus d'approfondir, dans la philosophie, c'est la faculté de *vouloir*, dans un sens négatif; c'est là surtout que l'identité de la nature objective et de la nature subjective par la nature nouménale expliquera l'hypothèse avec la plus grande évidence, lorsque nous pourrons parvenir à trouver les termes les plus convenables pour exprimer le rapport de cette catégorie avec les autres notions modales.

La modalité de notre intelligence dans son rapport avec la réalité de la nature nouménale instinctive.

§ 267.

La dénomination de *modalité* que Kant a assignée à la quatrième catégorie et aux principes qui en découlent, et que nous lui conserverons, parce qu'elle est assez généralement reçue, ne détermine cependant pas assez tout ce qui distingue cette notion des autres conceptions. Cette catégorie, considérée comme loi de la pensée, ne serait pas moins que les autres formes de l'entendement, une conception vide de contenu, si elle n'était point applicable à nos deux expériences ou aux deux espèces de phénomènes; elle est, en outre, plus que les autres, applicable aux phénomènes de l'instinct qui supposent, comme nous l'avons déjà observé, des facultés, au moyen desquelles les êtres organisés exécutent des intentions de l'une et de l'autre nature, qu'eux-mêmes ne connaissent pas; et qu'ils accomplissent sans en savoir le pourquoi, que par les effets qui en résultent, quelquefois sans en avoir la conscience intime.

Toutes les conceptions modales, appliquées aux phénomènes objectifs, subjectifs ou mixtes, ont cela de commun, qu'elles se représentent à l'imagination dans une direction vers l'avenir, et qu'elles se rapportent à une faculté (ou puissance) des deux natures.

Commençons par en donner la

TABLE SYNOPTIQUE.

DEVENIR.

APPARAÎTRE. — DISPARAÎTRE.

SAVOIR. **VOULOIR.**

Μελλειν (*).

Etre { *Possible, impossible. Exister, non exister. Nécessaire, non nécessaire.*
Licite, illicite. Compétent, non compétent. Devoir, non devoir. }

DEVENIR (faculté de) inapplicable à l'expérience, dans son rapport avec les facultés d'apparaître et de disparaître :

§ 268.

DEVENIR, dans un sens modal, est la plus abstraite de toutes les notions générales et nécessaires. Ce n'est pas le *devenir* de ce qui existe déjà, ni le changement d'un état ou d'une réalité, dans un autre état, comme l'homme adulte devient vieillard, c'est le devenir (pur) de la chose non-existante, c'est la naissance (pure) de ce qui n'est pas, abstraction faite de tout ce qui est évènement. Cette conception générale et nécessaire est la faculté, prise isolément, d'un non-être de prendre existence. C'est une loi d'une réalité qui ne s'est pas encore réalisée, mais qui possède là

(*) Ni en Latin, ni dans les langues qui en dérivent, cette conception ne s'exprime par un seul terme.

faculté de se créer. Rien ne parait plus absurde, mais cette absurdité apparente n'est pas dans l'acception de l'idée, mais dans la difficulté d'en trouver une expression adéquate. Toute faculté, sans aucune exception, est une force latente et virtuelle, et telle est aussi la faculté immanente de ce que, dans un certain sens, on pourrait nommer le néant qualitatif, l'absence d'une réalité, soit positive, soit négative.

L'imagination, exercée à se faire une idée de tout ce qui est pensée abstraite, y trouverait une faible analogie avec ce que les Théologiens appellent la création (*), tirer le monde du néant: ***Gigni de nihilo nihil*, *nihil in nihilum posse reverti***, [Rien ne peut naître de rien, Rien ne peut rentrer dans le néant], en est la négation.

Hegel en approche d'avantage, en s'exprimant ainsi: « L'idée s'ouvre pour produire la nature." (Enc. 3 ed. §244). Mais il ne s'agit pas ici de ce que l'idée fait ou de ce que l'idée peut faire, ou non; il n'est question que d'une faculté, qui, sans agir, est renfermée en elle-même; comme loi, qui réside dans l'idée, comme sa faculté, en vertu de laquelle la notion (disons plutôt l'intelligence dans la plenitude de sa puissance) tire l'univers de son sein.

Sans vouloir juger la valeur de cette fiction Hegelienne, nous remarquons, qu'elle sert du moins a éclaircir la catégorie modale de ***devenir*** qui s'applique à l'action ou à l'opération de devenir; et que l'idée de cette opération idéale, également une conception vide, se conçoit comme notion catégorique ***d'apparaître***, et de ***disparaître***, c'est-à-dire, de redevenir idée ou notion. — Notion secondaire de l'état phénoménal de l'univers. Les trois notions, qui dans le fond ne font qu'une seule notion, se réunissent dans la faculté inconditionnelle de devenir, comme l'opération de devenir, ***apparaitre*** et ***disparaitre***, et ne peuvent être conçues

(*) L'acte, la puissance, la volonté toute-puissante qui produit à-la-fois *et* la *matière*, *et* les *formes* des choses, *l'essence* et les qualités, et qui ne manque jamais l'effet qu'elle veut; l'opération infinie, intellectuelle et intentionnelle de tirer le monde du néant.

que comme faculté conditionnelle de l'existence de la réalité de l'univers phénoménal, que Spinoza, Bruno, Schelling et Hegel ont considéré très gratuitement comme la substance universelle, nécessaire et absolue.

Qu'on appelle cette faculté inconditionnelle avec Spinoza: — (Eth. P. I. prop. XXIX.) *Natura naturans exhibens substantiae attributa, quae aeternam et infinitam exprimunt* [Nature-mère qui produit les attributs de la substance, lesquels expriment la nature éternelle et infinie]; ou avec Schelling *sujet-objet* qui s'objective, dans son identité et d'après elle; — ou bien: « L'idée qui se pense elle-même, considérée comme idée logique, pensante (*);" toutes ces expressions n'ont trait qu'à cette faculté inconditionnelle, qui, (quoique inapplicable à aucune expérience, et qui, par conséquent, ne contribue rien à notre connaissance, mais qu'on pourrait considérer comme une idée innée de notre intelligence, ne pouvant servir qu'à des conjectures n'appartenant pas, comme le pensent ces philosophes, à la philosophie scientifique, mais a l'une ou l'autre doctrine transcendante), n'est pas seulement l'acte primordial du MOI qui se pose lui-même, et l'acte qui construit aussi ce qui n'est pas, comme dans la doctrine de la science (en général) de Fichte; mais c'est la faculté de devenir, antérieure à l'acte de devenir lui-même; car en disant que le MOI se pose, déterminé par un *non-moi*, qu'il à posé lui-même, il reste encore une idée transcendante, savoir le pouvoir du MOI pour le poser; c'est une faculté qu'il faut lui supposer (†).

(*) Hegel. Encycl. 3 ed. § 236. „Die Idée als Einheit der subjectiven und der objectiven Idée, ist der Begriff der Idée, dem die Idée als solche der Gegenstand, dem das Object sie ist; — ein Object, in welches alle Bestimmingen zusammen gegangen sind. — Die Einheid is hiemit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idée, und Ieder als denkende, als logische Idée."

(†) *Grundl.* der Ges. Wissenschaftslehre. 1794. F. 26. „Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich, sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewustseyn selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, der Setzens des Ich durch sich selbst."

Or cette faculté de se poser, étant antérieure à l'action de se produire, est par conséquent, la notion, par où [par laquelle] il faudrait commencer la science. Nous ne faisons cette opposition que pour en donner en même tems la solution, et pour faire voir que l'acte de se poser, c'est-à-dire, l'action de *devenir* (dans un sens absolu) est identique avec sa faculté de se produire.

On pourrait continuer en supposant une faculté de la faculté, et ainsi à l'infini (ce qui ne serait qu'un jeu de mots). C'est ainsi qu'on pourrait supposer des limites aux limites, ce qui serait l'anéantissement des limites. J. G. Fichte, en affirmant que le *moi* se pose lui-même, a soutenu, en d'autres termes, que le moi est faculté de se poser, est, par la même raison, *devenir* (dans un sens absolu), est sa propre faculté immanente qui cesse d'être faculté, dès que l'action de devenir en surgit. De la même manière on dirait, tout ce qui existe n'est que l'action de devenir, prolongée dans la faculté de se produire; le procès (*) [le procédé] incessant du développement de l'univers phénoménal. — Nous sommes bien loin d'admettre le système de J. G. Fichte qui, en se tournant dans un cercle vicieux, se fonde sur ce devenir absolu du moi, ou pour mieux dire, s'appuie (quoiqu'il ne le dise pas) sur la faculté de devenir du MOI. Or ce devenir *pur* et *absolu* est, il faut l'avouer, une idée nécessaire de l'imagination; mais une conception vide, que nous avons placée à la tête des notions modales, considérées comme facultatives. Il n'en est pas ainsi, lorsqu'on se l'imagine comme *apparaître*, et

(*) Procès. (du Latin, *processus*) instance devant un juge sur un différent entre deux ou plusieurs parties.

Ce substantif ne s'emploie guère qui dans le style du barreau; à l'exception de la locution familière: *gagner ou perdre son procès*, réussir ou échouer dans son entreprise. En Latin le mot *processus* (dérivé du verbe *procedere*) signifie, *marche*, *avancement*, *progrès*, et est synonyme du mot français *procédé* ou manière d'agir.

L'auteur emploie ce terme dans une acception analogue à celle, dans laquelle il est pris dans la terminologie technique de la chimie moderne.

disparaitre, non pas comme identique avec la faculté de se produire, mais comme représentation de la nature phénoménale, physique, prise isolément, dont la réalité nous est donnée dans l'expérience objective, où, d'après la causalité de cause et d'effet, tout ce qui apparait, se détruit dans ce courant des situations causales et causées de l'univers matériel. La faculté *d'apparaitre* et *de disparaitre* y sont les facultés de causalité absolue, sans laquelle elle-même serait privée de son pouvoir. — Ce n'est que dans la nature subjective ou morale, où ce *devenir* pur peut être considéré comme action appartenant à la catégorie de substance.

La Philosophie critique, dans son état achevé et accompli, est la science qui a pour tâche principale de rechercher et d'approfondir tout ce qui tient à nos facultés de connaitre, et par conséquent, d'épuiser, autant que possible, les notions primordiales dont ces facultés se composent. C'est donc surtout à ces notions, qui se rapportent aux facultés, qu'elle doit s'attacher, c'est-à-dire aux notions modales, pour autant qu'elles sont facultatives. Ce ne sont pas seulement les conceptions applicables aux expériences qu'il s'agit d'analyser, mais au surplus [en outre] les idées qui, sans y être applicables, et qui comme telles sont vides par rapport à notre intelligence, sont de nature à pouvoir être bien approfondies; premièrement pour éviter de les confondre avec celles qui entrent dans notre cognition, et en second lieu, pour voir, dans quel rapport elles se trouvent avec notre hypothèse, et quel degré de probabilité elles possèdent vis-à-vis de la faculté générale [en face, au regard] de la pensée, que nous nommons l'imagination, qui, outre nos facultés cognitives, est la source fertile de perceptions, de conceptions, d'idées, etc., dont elle est l'origine inépuisable. C'est surtout dans le domaine de la possibilité logique, qu'elle se plait à s'élever au-dessus de toute certitude physique et morale avec une liberté qui franchit souvent les bornes de cette possibilité. De [telle] sorte qu'on ne peut être assez sur ses gardes, lorsqu'il s'agit de coöpérer à construire des

hypothèses; d'autant plus que cette faculté intellectuelle, la plus circonspecte de toutes, savoir l'entendement, dont la fonction se borne à connaître les données de l'expérience, ne peut lui refuser la primauté dans la pensée, dans le jugement et même dans l'observation de l'expérience. On pourrait la nommer l'intuition universelle dans l'homme; sans elle il n'y aurait ni connaissance, ni la faculté de connaitre, qui est le savoir pur, c'est-à-dire, la conscience de la réalité du moi; cette science pure qui est tout ce que nous savons du moi pensant. Cette intuition de nous-mêmes, et de tout ce que le *moi* renferme, est tellement identifiée avec toutes nos facultés actives et passives, que pour l'isoler des facultés qui se sont dévéloppées en puissances vraiment cognitives (en ne la considérant que comme faculté de penser) nous avons besoin d'une forte intensité contemplative, pour l'extraire du chaos de l'expérience interne, et n'y voir que *la faculté de penser*, inséparablement jointe à *la faculté de vouloir*, laquelle ne s'y manifeste cependant que comme une faible Spontanéité, à peine perçue [sentie], et sans laquelle l'action de penser ne serait qu'une sensation; et en s'arrêtant à ces deux faibles appercevances de Spontanéité et de la pensée, il serait assez difficile de repousser le sensualisme de Locke, et de se débarrasser de *son miroir sentant*, qui réfléchit les impressions qu'il reçoit des objets hors de lui moyennant nos cinq sens. Heureusement encore que le miroir sentant et reflétant est devenu par cela même un *moi;* ce qu'il ne savait pas auparavant, et que par cette connaissance, qui lui est parvenue [apportée, arrivée] par les sens ou organes, par les objets (*les non-moi*), il ressemble trait pour trait au *moi* de Fichte, qui avant d'être limité par le *non-moi*, était le *moi absolu*, qui, ainsi que le *moi* de Locke, était privé d'intelligence: voilà donc des extrêmes qui se touchent et se ressemblent: avec cette différence cependant que le *moi* de Locke, avant d'être déterminé par les objets, n'etait qu'une *tabula rasa* [une table ou superficie

unie et vide] sans activité, tandisque le *moi* de Fichte, quoiqu'ignorant de *toute réalité*, et sans intelligence, est une activité libre, se produisant elle-même, sans savoir qu'elle agit, et sans avoir la conscience de sa liberté.

Ces deux *moi* qui se ressemblent et se repoussent, et dont l'un doit aboutir à un matérialisme, l'autre à un spiritualisme inévitables, ouvrent, s'ils veulent être conséquens, deux points de vue très importans à la philosophie critique, et surtout à la théorie de la modalité et de son rapport à la réalité nouménale, qui est le lien des deux natures: d'un côté le fatalisme absolu, et de l'autre l'activité absolue, poussée à l'extrême, y retrouvent leur point culminant. Le *moi* de Fichte devient l'âme du monde chez Schelling, et le *moi* de Locke trouverait son antagoniste dans une matière organisée de manière à se développer comme agent, reveillant, dans le miroir à facettes sensitives, dans l'intelligence, le *moi* pensant. Ce serait bien là la *natura naturans* de Spinoza; et ces deux *moi* universels, devant se développer d'après des principes rationnels, seraient l'un et l'autre soumis à des lois de leur nature facultative. Il n'y aura qu'à choisir entre des facultés rationnelles aveugles, qu'on pourra nommer libres dans le sens de spontanéité; et des facultés rationnelles d'une liberté absolue; facultés arbitraires sans limitation, volonté sans motifs, etc., qui ne laisseraient d'autre issue, qu'une hypothèse de réunion de la nature nonménale identifiée avec les deux ailes phénoménales: la nature physique et la nature morale, dont elle serait le milieu indifférentiel, et dont une seule faculté modale serait le point central.

§ 269.

SAVOIR ET VOULOIR, CONSIDÉRÉS COMME FACULTÉS.

Revenons à la *faculté de penser* inséparablement unie à la *faculté de vouloir;* n'accordons cependant d'autre sens

à ce vouloir que celui de libre arbitre. La faculté de penser n'est pas l'acte de penser, mais une puissance, sans laquelle l'acte ne serait pas possible. C'est donc un savoir dont l'imagination ne peut se passer [s'abstenir] de supposer l'existence, et que noùs reconnaissons dans l'acte de penser lui-même; car nous ne pensons pas seulement, mais nous savons que nous pensons; c'est donc un savoir qui réside dans le *moi*. Et si nous ne savons pas ce que c'est que ce *moi*, abstraction faite de ce savoir, nous savons par une expérience immédiate, que ce savoir accompagne l'acte spontané. C'est donc ce savoir, dont le degré de lucidité peut différer dans chaque individu pensant, qui est la conscience intime qui se manifeste dans l'acte de la pensée.

L'expérience intérieure se déploie pour être subsumée (*) dans se savoir de *soi* et de tous les élémens dont il est constitué. L'imagination, lorsque dans son libre cours elle ne s'attache qu'aux facultés cognitives du *moi*, peut se préserver de l'erreur, même dans ses plus profondes méditations: car elle n'a qu'à recourir aux conceptions premières de la pensée, pour savoir dans quelle rubrique (†) de l'intelligence elle se trouve engagée, et dans quelle des deux expériences elle a trouvé les analogies du sujet, où elle a voulu diriger ses recherches. C'est surtout dans le vaste champ des conformités des deux natures, qu'elle cherche et qu'elle trouve les principes régulateurs de tous les faits de la conscience intime; de même que les principes régulateurs de l'expérience externe et de la nature physique. Ce savoir modal, que l'on doit bien distinguer de la connaissance, soit phy-

(*) Mot créé par l'auteur (il en a créé dans cet essai en plusieurs endroits) d'après l'analogie du Latin, et dans le génie de la langue Française, dont l'acception est ici synonyme de *résumer*, *réunir*, *récapituler*.

(†) *Rubrica*, ocre rouge; ce mot n'est pas usité en Français dans le sens où il est pris dans cette phrase; — il est employé ici comme synonyme de *cage*, de *compartiment*, *case*, *place distinguée*, *division* ou *partie*.

sique, soit morale, est le centre commun de toutes les facultés intellectuelles, et, en se développant dans l'acte spontané de la pensée, il peut, lorsqu'il quitte le domaine des analogies des deux natures, se perdre dans les hautes régions de ses créations libres; mais cette perte n'en est pas une, s'il ne perd pas la boussole de la raison, qui, en exigeant l'inconditionnel de toute vérité primordiale de l'intelligence, le met en état de distinguer, s'il s'occupe d'une conception vide, ou d'une idée catégorique applicable à une expérience, pour se manifester comme un principe primordial de l'entendement, dont la raison réclame l'inconditionnalité. — Ce savoir qui ne diffère de la conscience intime que par le plus ou moins de degrés de son intensité, et qui, sans cette intensité plus ou moins perceptible, ne serait qu'un sentiment vague et confus de la vie, ce savoir en se repliant sur lui-même, se *sent* et se *sait* [se connait] comme faculté, tout comme il sait [connait] les élémens de son essence individuelle, tant les élémens qui constituent son intelligence, que les élémens de sa volonté, où résident tous les penchans, toutes les passions, et toutes les émotions, en un mot, toutes les velléïtés de cette même essence individuelle. Ce vouloir, fort ou faible, n'est possible que dans son union avec un savoir, fort ou faible; cette faculté n'est et ne peut être qu'un savoir vouloir, et un vouloir savoir: ce qui n'empêche pas, que cette dualité ne puisse se distinguer, dans son union indissoluble, tantôt comme volonté pleine d'énergie identifiée avec un faible savoir, tantôt comme savoir plein de pénétration identifié avec une faible velléité.

Mais cette dualité de l'essence individuelle du *moi* a beau se replier sur elle-même et se prévaloir autant que possible de l'imagination où ce concentre tout ce qui est facultatif; jamais elle ne parviendra à connaître le substràtum, le support caché de cette faculté où ce concentrent les deux modifications du *savoir vouloir* ou *vouloir savoir;* nous ne pouvons remonter que jusqu'à la conscience in-

time, qui n'est que le phénomène du *moi* pur et absolu, et au *libre arbitre*, qui n'est que la volonté phénoménale, et non pas la volonté absolue et pure. L'imagination qui, considérée comme faculté de toutes les facultés objectives, est le pouvoir libre de penser dans toute son étendue, surgit en vain de son fond caché pour répondre seulement à la demande: qu'est-ce que l'acte de penser dont nous avons l'expérience, non pas seulement quand nous sommes sains et éveillés; mais aussi dans nos rêves, dans nos délires, dans les perceptions et conceptions des somnambules et des visionnaires, où cette action ne dépend pas du libre arbitre de ceux qui pensent, quoiqu'ils s'imaginent, qu'ils pensent, qu'ils voyent, et qu'ils agissent librement, répondant aux questions qu'ils s'imaginent avoir été faites par des personnes qui leur sont apparues en songe. — Dans tous ces cas, le *savoir* aussi bien que le *vouloir* se présentent à la conscience intime, qui est l'intuition intérieure, comme des actes spontanés, tandis qu'ils ne sont que des inspirations subjectivement instructives; ce qui prouve, que l'imagination, isolée de ces modifications cognitives, est elle-même une faculté instructive, laquelle, lorsqu'elle n'est que faculté de penser, n'est qu'une loi immanente douée d'un savoir et d'un vouloir instructif, qui ne dépendent de l'expérience, soit objective, soit subjective, que lorsqu'ils s'appliquent aux impressions des objets hors de nous, ou bien à celles qui nous viennent de notre sujet; et par cette raison il est très probable, que pour répondre à la question: — qu'est-ce que l'acte de penser? il nous faille recourir à l'hypothèse, que l'acte de penser nous fournit encore un rayon descendu de cette nature nouménale et universellement instinctive, où les deux natures phénoménales, auxquelles nous appartenons, se réunissent comme dans leur centre commun. Mais il ne s'agit pas seulement ici de *l'acte*, mais encore et plus particulièrement de la *faculté de penser*. Une faculté, comme telle, n'est pas la causalité de cause et d'effet, ou celle de but

et de moyen, qui appartiennent aux principes de l'entendement; elle est, si l'on veut se servir du mot de *causalité*, une causalité latente et dormante, ou, pour mieux dire, la puissance qui est le fond, le substrâtum, dont surgit la causalité opérante; fond, qui, pour parler exactement, n'est ni antérieur à la force causale simultanée avec lui, ni transitif dans son effet, qui reste immuable et rentrant en lui-même après chaque effort; et telle est aussi la faculté de penser, l'imagination pure, la source permanente de l'acte de penser qui en est le résultat; faculté, qui dans tous les cas dont nous venons de parler se développe sans être attachée aux liens de l'entendement, appliqués à l'expérience, et qui dans les différentes espèces *d'aliénations mentales* se déploie en des actes de la pensée, excités par des agitations hétérogènes à notre essence ordinaire qui, en attaquant les facultés intellectuelles et les penchans ordinaires, désirs, velléités des malades, une intentionnalité qui n'est pas celle des malades, semble s'élever au-dessus de leur savoir et de leur vouloir, et rétroagir [agir en sens inverse] contre ce qui est resté inattaqué de la cause morbide [maladifère, cause qui amène la maladie ou morbus]; et la conscience intime, individuelle, comprimée par ce qui n'est pas elle, s'efforce souvent mais vainement à reprendre le dessus sur un pouvoir étranger qui l'accable. Les individus qui, dans les intervalles lucides que leur laisse la manie, se souviennent de leur état, nous apprennent, que dans plusieurs accès leur savoir se trouvait attaqué de deux volontés contraires; d'autres, que leur volonté placée, pour ainsi dire, entre deux conceptions différentes, se trouve tellement réprimée qu'elle parait avoir perdu toute son énergie. Dans le premier cas, une fureur irrésistible s'empare de leur sentiment intérieur; dans le second cas, une mélancolie mortelle les porte au suicide, si on ne les empêche pas avec force. C'est apparemment en réfléchissant sur ces effets de la manie, que Pinel l'a divisée en deux espèces, *la manie avec désir* et

la manie avec délire. — Il y a des maniaques qui savent parfaitement bien ce qu'ils font, ce qu'ils veulent, et dont la conscience intime et toutes les facultés intellectuelles président aux buts qu'ils se proposent et aux moyens qu'ils jugent nécessaires pour les atteindre. Les combats intérieurs des sensations hétérogènes et instinctives ne les empêchent pas de réfléchir sur leur état, et sur les impulsions qui les entraînent, quelquefois, malgré eux; ils se dirigent sciemment vers la pente qui les attire, et où ils s'abandonnent à tous les actes, auxquels leur penchant aboutit.

Mais sans vouloir nous arrêter à ce qui a pu déterminer Pinel à admettre des manies sans délire; ce, sur quoi les physiologistes ne sont pas encore d'accord; il n'en est pas moins vrai, que dans toutes les aliénations mentales un pouvoir instinctif irrésistible triomphe des deux élémens de la conscience intime, qu'on peut considérer comme les germes primitifs de notre cognition et de notre libre arbitre, et que par cette raison nous avons nommé la faculté de *savoir* et la faculté *de vouloir.* Dans tous les cas la faculté universelle de penser, l'imagination, joue un grand rôle dans l'aliénation mentale; toute expérience qui n'est pas soumise à l'une ou l'autre de nos conceptions primordiales de l'entendement, prête au jeu de l'imagination, qu'elle élève parfois aux visions; et il y a eu plusieurs visionnaires qui n'eurent pas besoin de recevoir des impressions d'objets hors d'eux pour voir, même en veillant, des phantômes; et c'est surtout l'imagination des aliénés qui leur donne ces espèces de perceptions. Dans les délires produits par des fièvres ardentes, ces réalités privées d'existence qu'on nomme idéales, c'est l'imagination, qui crée ces objectivités trompeuses.

Il en est de même dans les rêves, où cette intuition créatrice, n'étant plus bornée par les facultés cognitives, montre sa puissance productive à un très haut degre d'intensité.

Bien des philosophes se sont trouvés embarrassés de la question d'expliquer ce qu'il y a de mystérieux dans les rêves, sans même recourir aux rêves des clairvoyans. En rêvant, nous pouvons être abandonnés de l'assistance de nos facultés cognitives; mais non pas de cette intuition intérieure qui est accompagnée du savoir et du vouloir, considérés comme facultés; c'est alors par elle, et par elle seule, que nous avons la conscience de nous-mêmes, et des visions et auditions parfois très prononcées, comme en veillant, et quelquefois des sensations de toute espèce, plus claires et plus profondes que lorsque nous sommes éveillés. Et il y a des somnambules qui jouissent, pour ainsi dire, de deux vies, tellement séparées l'une de l'autre, qu'ils recommencent en songe l'ouvrage qu'ils ont quitté la veille ou la nuit dernière; qui sont poëtes en songe, sans l'être après le reveil; et il reste encore à décider, si tous les rêves sans exception ne sont pas tous de ce même caractère, mais à un moindre degré de réalité, que ceux des somnambules.

Dans les rêves, des personnes, qui ne sont point atteintes des aberrations d'un somnambulisme proprement dit, se representent les couleurs des corps lumineux [ou éclairés], des phénomènes sonores; elles sont affectées [des sensations] des saveurs, des odeurs; lorsque, plongés dans un profond sommeil, nous voyons des tableaux mouvants, lorsque nous entendons les sons mélodieux et harmonieux d'une musique qui nous ravit; lorsque nous discutons avec des personnes connues ou inconnues sur des matières où notre interlocuteur ou antagoniste est d'une opinion différente de la nôtre et que nous lui prétons des argumentations qui ne sont pas conformes à notre manière de les concevoir; lorsqu'enfin nous nous trouvons environnés d'individus dont nous distinguons parfaitement les physionomies, les sons de voix qui sont les leurs; lorsque nous aperçevons toutes ces circonstances sans le secours d'aucun organe de notre sens externe; alors il faut bien, que,

quoique nous nous trouvions couchés, notre imagination n'opère pas avec moins d'énergie et de vivacité que celle des somnambules, qui se lèvent et se promènent. Les actes de notre intuition interne n'ont souvent, dans ces momens, rien de différent de ceux des hommes éveillés, si non que dans nos veilles ces actes sont conduits [dirigés, règlés] par notre volonté.

Un physiologiste philosophe a dit avec beaucoup de discernement: «L'imagination de *la veille* [lorsque nous sommes éveillés] est une république policée, où la voix des magistrats remet tout en ordre: l'imagination des *songes* [lorsque nous sommes endormis et que nous avons des songes] est la même république dans l'état d'anarchie." — Cette anarchie cependant n'est pas toujours si complète qu'on pourrait le penser [au premier abord]; et si la volonté, qui cependant n'est que le libre arbitre dans l'intelligence humaine, n'exerce pas son pouvoir avec tant d'efficacité dans les rêves que dans les veilles, la volonté n'en est pas pourtant tellement exclue, qu'elle n'ait aucune part dans les actes instinctifs de l'homme endormi. L'imagination elle-même n'est jamais privée de liberté, et sa liberté, souvent très-anarchique même dans l'homme éveillé, si elle n'est pas conduite par la raison qui domine dans nos veilles, s'approche quelquefois de cette liberté sans frein, qui surpasse celle du libre arbitre dans les momens où nous sommes les plus calmes. — On pourrait dire, d'une part, dans les rêves très lucides, que l'âme se trouve sous le charme d'un instinct puissant qui nous transporte dans une situation involontaire, de telle sorte que toutes nos facultés, sans être dans une entière inactivité [inaction] se trouvent forcées de suivre les élans de ce charme, sans en excepter l'imagination; et d'une autre part, que cette intuition intellectuelle est douée d'une volonté arbitraire au plus haut degré, et que c'est elle-même qui, débarrassée des réalités de la vie commune, est l'artiste qui a produit le charme, pour s'y soumettre de plein

gré, s'élévant au-dessus de cet autre élément de son essence, *le savoir* de la conscience intime. L'un et l'autre peut être supposé également; dans le premier cas, c'est l'instinct qui éveille la force spontanée de l'imagination, en comprimant sa force *conscientique*, si cela pourrait se dire; dans le second cas, ce serait l'instinct qui prive le *savoir* de son influence étrangère, en forçant l'imagination de l'inspirer par tous les ressorts de sa puissance. — De cette manière ce serait, tantôt l'intuition intellectuelle, tantôt l'intelligence intuitive, qu'on pourrait considérer comme la distributrice des rôles dont se compose le drame instinctif.

C'est surtout par les songes, où les actes de notre imagination ont acquis un haut degré de clarté, qu'on parvient à connaître la nature de cette intuition universelle du moi; c'est par l'expérience que nous en avons, en voyant sans l'aide des yeux, en entendant sans l'aide des oreilles, que nous parvenons à savoir, que cette faculté à-la-fois sensuelle et intellectuelle est la compagne inséparable de toutes nos actions objectives et subjectives, lors même que nous sommes éveillés; mais c'est surtout dans les rêves dont nous venons de parler, où notre volonté est travaillée par la nature intentionnelle, que nous nous convainquons, que nous n'appartenons pas seulement à la nature physique et morale, mais encore à cette nature nouménale que nous ne connaissons pas, mais qui semble se manifester comme l'instinct universel du grand tout où regne cette volonté absolue et pure sans le mélange de toutes ces velléités en sous-ordre qui sont du ressort de notre libre arbitre et qui accompagnent ce que nous appelons nos opérations volontaires.

C'est cette volonté qui est la nôtre, que nous percevons et que nous concevons comme une quantité intensive, et par conséquent comme une réalité dont les degrés peuvent s'augmenter depuis le degré de faible penchant vers les désirs plus prononçés et de là, toujours en montant gra-

duellement, jusqu'à son plus haut degré, par exemple, celui de la volonté des Stoïciens, de la volonté stable et constante qui, dans la fiction de cette secte orgueilleuse, se montre comme immuable et éternelle, ou bien comme celle, que s'est représentée le grand penseur de Konigsberg, pure et universelle, ne visant et ne tendant, comme une *raison pratique*, que vers le but suprême d'une vertu sans tache, ne visant qu'à remplir le devoir moral; une volonté enfin, qui en conformité de notre hypothèse, ne se trouverait, dans son degré infiniment intense, que dans la nature nouménale. C'est aussi en cette nature que nous distinguons les degrés qui en descendant atteignent sa nullité, dans une impossibilité complète, le point indifférentiel entre la volonté positive et le vouloir négatif; lorsque descendant au-dessous de zéro, la volonté négative devient le contraire de cette volonté qui, tendant vers le but suprême, s'augmente depuis le penchant vers le mal, jusqu'à son plus haut degré d'intensité, c'est-à-dire, la malveillance suprême, telle que l'idéal du Manichéisme d'Ariman voulant le mal pour le seul plaisir qui résulte de ce que le mal lui plait. Or le mal étant le pôle négatif du bien, l'un et l'autre se trouvent dans un rapport à l'état nouménal de l'univers; sans cela son essence, sa réalité nouménale manquerait de totalité. Sans l'imperfection, la notion de la perfectibilité de la nature objective et subjective serait incompréhensible, et l'échelle non interrompue des degrés de l'intention de la volonté resterait inachevée.

Dans l'hypothèse, à laquelle vise le criticisme dans son état accompli, dans lequel l'univers phénoménal n'est que l'apparence de son noumène, les maux ne seraient rien sans les biens, et les biens n'auraient de valeur intrinsèque sans les maux; ce n'est qu'en s'identifiant dans la chaine de la possibilité conceptionnelle et infinie, que ces deux puissances également intentionnelles nous font entrevoir une troisième puissance; puissance que Kant, sans se douter, où tendrait ce principe régulateur, a nommé

la communauté réciproquement active et réactive qui, se modifiant dans la nature nouménale, devient influence mutuelle du fatalisme réagissant sur la liberté absolue et *vice versa.*

Mais revenons à la faculté *de savoir vouloir* ou de *vouloir savoir* de notre nature subjective, soumis en veillant aux facultés cognitives, aux organes du sens externe, et dans tous les états dormants, soumis, en différens degrés, aux influences instinctives tant de notre objet que de notre sujet.

En rapportant ces deux élémens à la nature objective en dehors de nous, ils se présentent sous la forme modale d'un pouvoir hors de nous, résidant dans la nature physique, isolé de tout *savoir*, faculté uniquement objective, où regnent les lois de la matière, où il est prèsque impossible de supposer un degré de spontanéité, et où cependant l'état modal lie ce pouvoir à un penchant [une tendance] vers l'avenir. Nous l'avons classé dans la table synoptique de la modalité facultative, sous la dénomination de

Μέλλειν, μέλλων, (**Futurus esse**).

§ 270.

Ce verbe, dans lequel le *pouvoir* de transition [ou le pouvoir de passage] du présent à l'avenir ou au futur est en quelque sorte mêlé avec une nuance imperceptible du *vouloir* (disposition de *devenir*, *fieri*), comme il participe en Anglais des deux significations: *It Schall or Will be.* Dans cette possibilité facultative est la faculté d'une existence quelconque, qui se rapporte à son prolongement futur dans une autre forme; comme le gland va développer son germe pour devenir un arbre. C'est le commencement de la mutabilité d'une réalité. Hegel, avec sa pénétration ordinaire, trouve dans le *devenir* le commencement de l'être pur, où il n'y a rien de déterminant ni de déter-

miné. Cet être pur, c'est-à-dire, l'être sans aucun mélange, et considéré à part soi, est, selon lui, identique avec le néant, l'abstraction pure. Cette assertion, comme il le dit fort bien, parait à l'entendement la plus paradoxale de toutes les assertions. Il y tient pourtant, et pour l'éclaircir par un exemple, il se sert de la conception d'un commencement qui précède naturellement *le devenir* ou *un devenir.* Pour que quelque chose soit, il faut qu'elle naisse (qu'elle devienne). Devenir est la véritable expression du résultat d'être et de rien, comme unité de l'un et de l'autre (*).

Il a raison: c'est en d'autres termes le principe de la causalité; mais tout en s'abîmant dans les profondeurs de ses abstractions, il ne s'y enfonce pas encore assez: car devenir est déjà quelque chose; au lieu de s'accrocher à ce qu'il appelle l'absolu, il aurait dû se placer dans les idées abstraites de la *modalité*, et dans le *néant* de la réalité, et alors il ne s'agit pas de s'arrêter à l'idée *d'être* de quoique ce soit; mais de reculer jusqu'à la faculté de devenir: car pour qu'un *néant* de réalité devienne *essence*, il faut lui supposer un pouvoir de devenir, un pouvoir de naître.

Et c'est de ce *pouvoir* dont nous voulons parler; et non pas de *l'être dans sa naissance*, *identique dans son néant*, *et du néant identique avec son être*..... dont le résultat est essence (†). Ce pouvoir qui, comme tel, ne peut se séparer dans notre intelligence d'un degré de spontanéité, sera même admis par le simple bon sens.

(*) Encycl. d. Philosoph. Wiss. 3 aufl. s. 106. „*Werden ist der wahre ausdruk des resultats von Seyn und Nichts.*

(†) S. 107. *Das Seyn in werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts mit dem Seyn, sind nur verswindende; das werden fällt durch seinen wiederspruch in sich, in die einheit in der beide aufgeheben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Daseyn:*".... „*Was allein einen Fortgang und eine entwicklung in wissen begrunden kann, ist die resultats in ihrer wahrheit fast zu halten.*"

L'idée de cette faculté n'est pas moins catégorique que toutes les conceptions fondamentales de l'entendement, et ce que Hegel affirme de son *devenir*, qui aboutit à *l'essence* (das Daseyn), nous le soutenons avec plus de droit encore de la faculté de devenir (le pouvoir spontané). A l'assertion: « que c'est la transition d'être dans le néant, et que le néant est la transition dans l'être" est opposée la thèse: *Rien naît de rien; une chose quelconque naît toujours de quelque chose.* Cette assertion, dit-il, est la même, que celle de l'éternité de la matière et celle du panthéisme. — Il s'étonne par cette raison, qu'on emploie encore aujourd'hui cette thèse, sans se douter, qu'elle est la base du panthéisme, et sans savoir que ce *ex nihilo nihil* etc., a été épuisé par les Anciens.

Il se trompe: les anciens ont admis, mais non pas épuisé le sens de cette thèse; sans cela ils n'auraient pas manqué de remonter à la faculté de devenir, — ce *pouvoir* de naître ou de faire naître est tellement immanent dans [inséparablement attaché à] cette modification de notre intelligence, qu'on est convenu d'appeler *l'entendement*, que nous n'avons pas été étonnés d'entendrc demander à un enfant, à l'âge de six ans: « *D'où vient qu'il y a quelque chose?*" En répondant, comme on faisait: « Il y a pour tout une cause." on ne fit pas assez: car la modalité s'attache à la faculté de la causalité même; le pouvoir donc, qui est une faculté spontanée à certain degré, ne produit pas, mais l'idée que nous en avons est la condition nécessaire de toute force produisante, ou, si l'on veut plutôt, la force latente de toute production causale. L'entendement ne va pas plus loin, mais la raison, qui exige en tout l'inconditionnel, remonte à la puissance inconditionnelle, dont il n'est pas ici question.

Μελλειν, verbe Grec où se réunissent les deux significations de *futurus esse* et *pronus esse*, [être futur, et être *enclin*, *incliner à*, être sur le point de] exprime mieux qu'aucun autre le *pouvoir* objectif et subjectif. Il est sub-

jectif p. e. dans l'idée de Fichte ***du moi qui se pose;*** car il faut que son ***moi*** pur, pour se poser, soit doué du ***pouvoir*** (de l'aptitude) de se poser. Cette faculté est objective, p. e. considérée comme germe, qui ***va*** se dévélopper. Pris dans ce dernier sens elle s'annonce d'une manière plus déterminée encore comme tendance instinctive de la nature. La causalité ***de but et de moyen***, tout aussi bien que celle ***de cause et d'effet***, ne peuvent se concevoir sans ce μελλειν qui précède leur force opérante.

Par ce que nous avons exposé dans les §§ 206—269 nous croyons avoir épuisé ce qui se rapporte à la modalité facultative; reste donc à développer ce qu'il y a de négatif dans les trois acceptions modales qui, outre ce qu'elles ont de facultatif, sont modalement qualitatives et appartiennent à la réalité.

Etre	***Possible.***	***Impossible.***	
	Licite.	***Illicite.***	
	Existant.	***Non-existant.***	
	Compétent.	***Incompétent.***	
	Nécessaire.	***Non nécessaire***	(contingent).
	Dévoir.	***Non dévoir***	(indifférent).

§ 271.

Ces trois acceptions de la modalité que Kant nomme postulata (*) de la pensée empirique et dont il ne traite que dans leurs significations objectives, et sans s'occuper de leurs négations respectives, ont une valeur facultative dans la première et dans la troisième acception objective, et dans les trois acceptions subjectives ou morales, mais la seconde acception objective n'est que qualitative, lors-

(*) *Postulatum* est ce qu'on nomme dans la langue Française: *une demande.* Une telle demande est une assertion pratique (ou un problême) qui n'admet aucune solution ou démonstration; mais une assertion cependant, dont la vérité est tellement évidente, qu'elle n'a besoin d'aucune preuve, pour nous persuader.

qu'elle est prise dans un sens absolu. Nous en avons déjà traité dans leur signification positive. En expliquant leur négation nous ne nous en occuperons qu'autant qu'il le faut pour expliquer l'espèce de négation qu'elles renferment, quand on y soumet les faits de l'expérience soit objective soit subjective.

(*a*)

En commençant par ***l'impossibilité***, la ***non-existance*** et la ***non-nécessité*** (ou contingence) de l'expérience objective, nous observerons au préalable:

1°. que ***l'impossibilité*** n'est pas seulement la négation et le contraire de la ***possibilité réelle***, mais que sans aucune restriction, elle parait en outre le contraire de la possibilité logique.

L'impossibilité logique parait, il est vrai, au premier abord, être ce qui est en opposition à l'axiome de la ***non-contradiction***. Dans un certain sens on pourrait dire avec pleine certitude, que tout ce qu'on ne peut pas penser, c'est-à-dire, que tout ce qui ne peut être représenté par l'imagination, est par cela même impossible. Cela est exact, toutes les fois qu'il y a une contradiction bien reconnue dans les termes; par exemple: il est impossible, qu'une chose soit et ne soit pas dans le même tems; qu'un cercle soit carré; qu'une couleur soit un son pour les yeux, et un son une couleur pour les oreilles. Il en est de même de ce qu'on appelle la possibilité logique: tout ce qui peut être pensé, ou ce qui est conforme au principe de la non-contradiction, est logiquement, c'est-à-dire, formellement [relativement à ***la forme*** de l'énoncé, abstraction faite de ***la matière*** ou ***du contenu*** de la phrase] possible. Cette affirmation cependant ne suffit pas comme ***criterium*** (*) de la possibilité essentielle; pour être réelle-

(*) Mot Latin, dérivé du Grec; c'est un terme technique dans la philosophie spéculative pour désigner: *la marque*, à laquelle on reconnait infailliblement la vérité des objets intellectuels.

ment possible, l'objet, ou quoique ce soit, doit pouvoir être conçu comme conforme aux lois de l'expérience à laquelle il appartient; une pensée rouge, une pesanteur réfléchissante, ne sont pas possibles. Il n'y a pas de contresens à dire, qu'un *objet* soit *sujet* et *vice versa*, car ils peuvent s'identifier; mais ce serait une *contradictio in terminis* [une contradiction manifeste ou évidente, même par les termes dans lesquels l'assertion ou les pensées sont énoncées] que de dire que l'objet et le sujet sont identiques [identiquement la même chose, objet et sujet à la fois et dans un sens absolu].

Lorsque *Schelling* affirme que l'identité de ce qui connait et de ce qui est connu est la raison, il affirme une chose impossible; et il énonce une double contradiction: car (*a*) deux choses différentes ne peuvent pas être identiques, et (*b*) ni la raison, ni quoique ce soit, ne peut être l'identité de deux choses différentes. Il aurait pu dire sans absurdité: ce qui connait, et ce qui est connu, s'identifient *par* ou *dans* la raison; et alors la raison serait l'indifférentiel des deux pôles différens.

2°. *L'impossibilité* qui est une négation, est à la fois une nécessité de la non-existence des réalités essentielles; elle affirme la nécessité de la limite, au delà de laquelle il n'y a que le néant de la réalité; et en même tems, que ce dont la non-existence est impossible doit exister nécessairement.

(*b*)

Au sujet de la *non-existence* il est à remarquer, qu'il n'y pas de *non-existence*, ou *néant* absolu: — car en s'imaginant un état de choses où toute réalité serait anéantie, les lois formelles [formales] de la sensibilité [de l'intuition du tems et de l'espace et les impressions du sens externe et interne], de l'entendement, et de la raison, seraient des existences pures; la *non-existence* n'est donc possible que dans son rapport à ce qui est réel et à-la-fois

essentiel. S'il y a des existences qui n'ont pas de réalité, il y a de même des réalités essentielles qui sont nécessairement existantes. On confond assez souvent, et même dans des traités métaphysiques, les termes: *existence*, *essence* et *réalité*, et de même *non-existant*, *non-essentiel non réel*, comme si ces termes soient des synonymes; et dans le style ordinaire, comme dans celui des sciences, dites exactes, ces *quid* pro *quo* ne nuisent que rarement au sens de la phrase. Mais lorsqu'il s'agit de démêler avec exactitude la valeur des idées bien déterminées, on ne peut être trop scrupuleux dans l'emploi de ces mots. Dans les ouvrages de Schelling et de Hegel, ces philosophes ont été mal compris.

J. G. Fichte à été souvent mal compris dans son idéalisme, et il a fait tort à son propre systême, parce qu'il n'a pas distingué entre *réalité essentielle* et *réalité idéale*. En posant le *non-moi* opposé au *moi*, il n'a pas voulu ôter au *non-moi* toute réalité; il a voulu seulement considérer le *non-moi*, privé d'abord de toute activité essentielle vis-à-vis de l'activité du *moi;* et lorsque, dans la *pratique de la doctrine de la science*, il admet l'action réciproque de l'un et de l'autre, il n'accorde au *non-moi* qu'une *idéalité*, c'est-à-dire, une réalité qui n'est pas essentielle; sans quoi l'action et la réaction qu'il leur accorde seraient même inimaginables [inconcevables].

C'est surtout là, qu'il a en vue le *moi* absolu, qui est la vraie réalité, libre et indépendante. Lorsqu'au contraire il admet le moi comme intelligence déterminée par le *non-moi*, c. à d. l'agent et le réagent, se déterminant l'un l'autre, il ne leur reconnait que l'activité sans essentialité, que comme réalité phénoménale. Ce n'est qu'au *moi* absolu, qu'il accorde l'essence qui reste toujours la base du *moi*, et qui dans la philosophie qu'il adopte, devrait être considéré comme réalité existante.

Hegel, qui ne distingue pas entre la nature physique et la nature morale, soumet la nature en général à sa logi-

que ou dialectique métaphysique, dans laquelle l'acte de la pensée se développe en trois modifications, comme la base de tout ce qu'il comprend par *l'infini négatif* et *l'infini positif*; l'infinité négative, la nature de l'univers, telle qu'elle se manifeste, n'a point d'existence, telle que nous l'avons conçue dans l'infinité positive; l'infinité positive qui est la substance, laquelle se développe en vertu de sa faculté de naître (werden), en la concevant ainsi, considérée comme se posant, c'est l'existence de la réalité, et cette réalité est l'idée suprême, la raison; ou, ce qui l'exprime encore mieux, cette existence substantielle de Hegel est l'essence pure et absolue de la raison, qui accompagne l'infinité négative du fini, essence qui ne cesse de devenir ce qu'elle n'était pas, en d'autres termes, sa transition continuelle dans une autre.

Il n'en est pas ainsi, suivant notre hypothèse, de la philosophie critique; tout en admettant l'existence des deux réalités essentielles, c. à d., celle de l'essence de la nature physique ou objective, et celle de la nature morale ou subjective, cette existence n'est et ne peut être qu'une existence phénoménale, qui est le seul point de réunion des deux natures phénoménales qui, sans elle, ne pourraient s'identifier par le concours de la nature nouménale, qui en est le milieu indifférentiel. C'est sous ce rapport que l'existence physique et l'existence morale sont tellement unies qu'elles se confondent dans l'existence nouménale, dont elles sont les deux ailes complétantes [les deux ailes qui rendent l'édifice complet ou qui le terminent et l'achèvent.] C'est là aussi que la seconde acception de la modalité, et toutes les acceptions secondes des autres catégories, qui, comme nous l'avons vu, sont dans un double

sens amphibologiques, trouvent la solution de leur ambiguité. L'existence physique, considérée comme réalité modale, sans être absolument contraire à la compétence ou existence morale, en diffère néanmoins, comme nous l'avons vu encore; mais considérées ensemble, comme modalités facultatives, elles sont réunies; la premiere étant la condition de la seconde, et celle-ci la condition de la première, simultanément; et par la même raison la *non-existence* des deux natures est impossible. La nature physique ou objective serait sans but, si on laisse de côté la nature morale, ou subjective, et celle-ci serait sans cause étant privée de la première. — Mais il y a plus. L'impossibilité qui, quoique négative, est positive étant la *nécessité* de la limite, au delà de laquelle il n'y a que le néant de la réalité; — *l'impossibilité* de la non-existence des lois de la pensée, de l'entendement et de la raison, — de même que *l'impossibilité* des lois de la nature objective et de celles de la nature subjective, implique à-la-fois l'impossibilité de la non-existence des deux natures. Nous verrons cependant que l'acception de *non-existence*, inapplicable aux deux expériences *phénoménales*, devient applicable étant élevée à la puissance nouménale.

(*c*)

Il nous reste donc à examiner la négation de la *nécessité*, la négation des deux devoirs, savoir celle du devoir physique (la contingence) et celle du devoir moral (l'indifférence), l'un et l'autre de ces devoirs considerés comme modalités facultatives, ou facultés modales.

Au premier abord, les deux négations de cette troisième acception semblent inapplicables aux deux expériences: car contingence supposerait des évènemens dans la nature physique, produits sans cause, sans raison suffisante. On peut se figurer un évènement, un effet inattendu, dont on ignore la cause, et le considérer alors comme étant ar-

rivé par hazard. Mais cette manière de s'exprimer ne signifie pas, que l'évènement a eu lieu comme effet sans cause précédente: car autant vaudrait dire une possibilité impossible. Une telle solution, ou plutôt une telle explication, n'aboutirait qu'à l'assertion gratuite, que *contingence* est une acception sans nulle valeur intelligible, un contresens absurde, et elle le serait en effet, étant considérée comme réalité modale; mais dans la signification de faculté, la *contingence* est la puissance absolue et inconditionnelle de la possibilité infinie; en d'autres termes, de la toute-puissance, puissance qui s'exerce toutes les fois que la limite de la nécessité essentielle est levée ou reculée (§ 270 (*a*) et (*b*)).

L'impossibilité, modalement facultative, est cette limite. L'éternité, qui est le noumène du tems et de l'espace identifiés par leur *limitation* réciproque, contient dans sa réalité nouménale des *stades*, ou des *stations* (s'il est permis de s'exprimer ainsi) où cette réalité se développe, en se manifestant dans ses deux ailes [ou branches] phénoménales, comme s'achéminant vers les deux pôles de la perfectibilité (le but suprême de sa nature intentionnelle que détermine sa volonté absolue et pure, et la cause effectuante, suprême et immanente, ou constamment conjointe, que détermine son pouvoir infini); cette *limitation* nouménale, que nous ne connaissons que par la manière par laquelle elle se manifeste dans l'évaluation [estimation, appréciation ou examen] du dualisme de notre entendement et de notre raison, lorsque ces deux facultés intellectuelles soumettent les deux expériences à leurs lois; — cette limitation de la réalité nouménale pose dans les stades de sa progression cette limite à son *pouvoir* et *vouloir* illimités. C'est sous ce point de vue que nous remontons vers la *nécessité* positive, et la *contingence* qui est une *nécessité* négative, comme nous verrons plus loin, lorsque nous aurons expliqué *l'impossibilité*, la *non-existence* et la *contingence* morales, en ne perdant pas de vue que toutes

les troisièmes acceptions catégoriques sont du ressort de l'état nouménal, prises dans un sens absolu.

(*d*)

L'impossibilité morale ou l'illicité (*) est ce qui est contraire aux lois de la nature subjective ou morale, considéré comme modalité réelle; mais comme faculté modale, c'est une *nécessité* de la *non-compétence.* A l'instar de l'impossibilité physique, elle affirme la nécessité de la limite, au delà de laquelle il n'y a que la nullité de toute compétence.

(*e*)

Quant à *l'incompétence*, nous remarquerons, qu'il n'y a pas d'incompétence absolue: car dans un univers où toute volition qui doit précéder une *opération*, pour que celle-ci puisse être réputée *action*, serait nulle, les lois de la volonté n'en resteraient pas moins les lois nécessaires de la nature intentionnelle, et par conséquent, la seconde acception de la modalité positive resterait en vigueur et avec elle la compétence d'agir; *l'incompétence* dans un sens absolu ne serait donc pas possible. La nature intentionnelle, et par conséquent la nature morale et subjective, renferme, ainsi que la nature physique, deux existences, et deux espèces de réalités: savoir la compétence absolue et pure, indépendante de toute réalité morale, c. à d. de toute activité volontaire, et la compétence dans son rapport avec cette activité; de même deux réalités dont l'une est identique avec cette activité, et sous ce point de vue activité essentielle, soumise à la compétence; et l'autre l'activité volontaire qui n'est pas soumise à cette compétence. — Cette dernière activité libre ne peut donc pas être considé-

(*) Illicitas, terme abstrait et général pour indiquer l'attribut commun de tout ce qui est illicite, de tout ce qui n'est pas permis selon la loi morale.

rée comme incompétente: car pour être telle, elle devrait se trouver dans un rapport avec son contraire, la *compétence*.

Donnons plus d'étendue à l'explication de ces quatre notions morales :

1°. *Compétence absolue* sans rapport à des actes volontaires. Telle est la loi suprême qui, comme faculté morale, ne pourrait être détruite par l'absence de l'activité. Le contraire de cette loi ne peut être conçu;

2°. *la compétence de l'agent* dont les actes sont conformes à cette loi. Si ces actes ne le sont pas, on a la notion d'incompétence relative à ces actes;

3°. *activité libre*, *soumise à cette compétence.* Ces actes pourraient être licites en eux-mêmes; mais l'agent privé de la faculté qu'il faudrait avoir pour les accomplir, les rendrait incompétens.

Sous ces trois aspects, l'incompétence se trouve dans un rapport déterminé.

4°. Reste la quatrième notion qui est celle de la seule activité libre dont *l'incompétence est impossible*, par la raison qu'elle n'a nul rapport avec la notion de compétence; il s'agit dans cette réalité morale, comme dans la réalité physique privée d'existence, d'une chose qui, n'étant qu'une réalité factice, sans essence, n'est qu'une *sensation trompeuse;* il en est de même d'une action libre dont la volonté n'est qu'un penchant aveugle de l'agent, produit par l'intentionnalité de la nature, tel que toutes les opérations instinctives, en tant qu'elles sont mues par une volonté de l'agent, qui en a la conscience, mais dont la volonté elle-même est dirigée et forcée par une instigation irrésistible.

Ces actes, pour être contraires à la compétence, n'en sont pas moins sans compétence.

Nous allons en venir immédiatement à cette *volonté* involontaire, en traitant de la contingence morale que nous avons nommée *indifférence* et qui est la négation du devoir ou de la nécessité morale.

Rappelons-nous, que cette troisième acception, ainsi que toutes les troisièmes acceptions catégoriques, prises dans un sens absolu, se rapportent à la nature nouménale, laquelle, dans notre hypothèse, comprend l'identité des deux natures phénoménales, et par conséquent, l'identité des premières et des deuxièmes acceptions, prises comme réalité modale.

(*f*)

La *contingence* objective, jointe à la *contingence* subjective, identifiées l'une et l'autre, dans la *contingence* nouménale, offrent, au premier abord, une notion tellement excentrique et absurde qu'il parait impossible même à l'imagination la plus phantasque de s'en faire une représentation, et cette absurdité apparente ne pourra que s'augmenter, en approfondissant chaque terme dont se compose cette notion. Une contingence objective, prise dans un sens absolu, est déjà d'une obscurité inamovible (voir *c*). Comme modalité facultative, cependant, ainsi que nous l'avons vu, cette contingence est la conception que nous avons d'une puissance (*a*) qui préside à cette nécessité négative, et qui limite la possibilité infinie par l'impossibilité de sa progression à l'infinité, progression qui ne peut être arrêtée dans sa course, que parce que le terme de sa possibilité n'a pas encore lieu. Dans ce cas, la *contingence* qui se manifeste par l'éloignement de la limite, qui était l'impossibilité du progrès, est la faculté ou puissance qui rend possible ce qui avait été impossible et prématuré. Cette impossibilité, faculté limitative de ce qui ne touche pas son terme de maturité, est repoussée, pour ainsi dire, par la *contingence* nécessitante. La *contingence* ainsi conçue n'est pas un *effet* sans *cause*, mais la causalité virtuelle de l'existence d'une réalité, et qui est le moteur vital du *devenir* ou de la naissance progressive sans commencement et sans fin, et qui à son tour, est un des élémens constitutifs de

l'éternité. — A ce que nous en avons dit (voir *c*) par anticipation, pour ne pas être mal compris, nous ajouterons ici, que nos deux expériences phénoménales ne nous offrent qu'une série d'évènemens, qui se suivent sans interruption vers un avenir indéfini, sans pouvoir rétrograder dans le tems passé, c. à d. sans pouvoir refluer vers le tems qui n'est plus; une série d'évènemens cependant, dont le mouvement est accompagné d'un développement qui, en l'appliquant à la série des situations causantes et causées de l'univers, consiste dans un *devenir* continuel, une *naissance* non-interrompue. Ce mouvement sans relâche, que *Hegel* et *Schelling* comprennent sous la dénomination de *procès* [processus, procession, acheminement] dans son rapport à la causalité objective, est une tendance forcée vers des effets infinis, dans une nature régie par des principes, lois irrésistibles qui, si elles produisent dans cette progression des effets conformes à des buts, les produisent comme contingens, sans desseins; ce qui, en d'autres termes, amène la contradiction inévitable: que la nature produit, par cette causalité, des effets nécessaires, qui ne sont que l'effet du hasard; ou bien le hasard (contingence), proclamé cause, qui d'effet qu'il était, s'entrepose comme principe régulateur de la causalité absolue. Comme dans cette acception modale il ne faut pas s'arrêter à la causalité comme telle, mais que, dans ce travail de la nature objective, il faut remonter à la puissance ou à la faculté de la causalité (le pouvoir de causer et de devenir), où tout apparait pour disparaitre, et disparait pour apparaître sous d'autres formes, il est peut-être question de savoir, sî la virtualité, qui est la faculté de produire des effets, sans être forcée de les produire; ou si, prise dans ce sens, la contingence objective ne renfermerait pas la possibilité d'effets casuels [fortuits] et contingens. — Vaine subtilité! — Car ce n'est pas la puissance qui produit, mais la causalité qui en surgit et qu'elle accompagne dans ce procès [dans cette démarche, opération ou procédé] dynamique

et progressif de la nature, sans en changer les lois immuables, dans les transformations infinies et transitoires du grand tout.

Voyons maintenant la *contingence* subjective ou morale, ou bien l'indifférence, c. à d. des actions qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. Cette indifférence, jointe à la contingence objective, identifiées dans la contingence nouménale, prises dans un sens de réalité ou de qualité modale, montrent au premier abord la même absurdité. Ces actions indifférentes, si elles étaient possibles, ne seraient que des opérations où la volonté n'aurait aucune part. Elles ne seraient pas même des opérations instinctives qui, quoique soumises aux lois de la nature physique, sont cependant remplies [entamées ou entreprises] spontanément et accomplies avec une volonté d'agent, mais une volonté soumise à des desseins qu'il ne conçoit pas! En s'y soumettant, l'agent ne remplit pas un devoir, si l'acte est bon; il n'agit pas non plus contre son devoir, si l'action est mauvaise; mais dans l'un et l'autre cas, sans indifférence, mais avec une volonté subjuguée; ces opérations ne sont pas non plus d'une contingence objective, mais des effets produits nécessairement. Logiquement parlant, rien n'est plus absurde qu'une volonté forcée d'agir, privée de toute liberté, contraire au libre arbitre, qui a le pouvoir de choisir, et à une volonté absolue et pure, à laquelle il est impossible de faire le mal, étant accompagnée d'un penchant irrésistible de remplir ses devoirs.

Cependant, considérée comme modalité facultative, l'absurdité disparait, mais pour faire place à l'antithétique, qui se manifeste comme dualité, qu'on pourrait considérer comme dualisme, élevé à son apogée, dans son rapport à la nature intentionnelle. Mais, quoique sous cet aspect l'absurdité disparaisse, parce que les deux parties du dilemme se prouvent avec une égale évidence, elle diffère en cela de l'antinomie où le contradictoire est une *contradictio in terminis;* savoir: L'indifférence morale, considérée comme

faculté, est la puissance de ne rien vouloir, c. à d. l'impuissance de vouloir. « Car vouloir faire *ni* le bien *ni* le mal, n'est pas même vouloir. L'antithèse: « *L'indifférence* morale *facultative* est la puissance de vouloir faire *et* le bien *et* le mal, c. à d. la *toute-puissanee*." — Car une puissance qui ne voudrait faire ni le bien ni le mal, serait une impuissance totale; et une puissance qui ne pourrait vouloir que le biên ou le mal, ne serait pas la *toute-puissance*. Serait-il peut-être ici question de savoir, si la *vertualité* qui est le pouvoir de vouloir agir sans motif, ou bien la *contingence morale* n'est pas elle-même la possibilité des motifs sans buts? Mais c'est encore là une subtilité sans objet! et elle n'aboutirait qu'au contresens d'une puissance impuissante, ou d'une impuissance puissante de vouloir.

Après avoir épuisé tout ce qui est relatif aux notions de *contingence* morale et de contingence physique, la SOLUTION du problême doit se trouver dans la notion de

LA CONTINGENCE NOUMÉNALE. REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

§ 272.

Nous avons vu que les deux devoirs, celui de nécessité morale et celui de nécessité physique, quoique opposés dans chacune des deux natures, s'identifient cependant dans la nature nouménale, et que cette identité d'une toute-puissance libre, coordonnée à une liberté toute-puissante, bien loin de se repousser, résulte nécessairement de l'action et de la réaction simultanées des deux natures phénoménales, qui se pénètrent mutuellement dans le pouvoir-vouloir et le vouloir-pouvoir de la perfectibilité des deux natures phénoménales.

Dans la notion des deux contingences on observe un contraste assez remarquable avec les deux devoirs. La contingence objective, qui suppose des effets d'un hasard, c. à d., des effets indépendans de la causalité objective, et comme

telle, un pouvoir spontané, et en cela analogue à une puissance libre; tandisque la contingence morale (l'indifférence de la volonté) suppose des buts comme effets d'une volonté soit forcée soit impuissante et en cela dépendants de la causalité absolue et objective, analogue aux effets nécessités [aux effets nécessaires]; — l'imagination s'en forme une transition [un passage] du pouvoir objectif qui dans sa négation devient subjectif, et une transition du pouvoir subjectif et libre, dont la négation devient pouvoir objectif. Est-ce la notion d'une nature instinctive et universelle, en d'autres mots, d'une nature nouménale, qui est le milieu indifférentiel des deux pôles phénoménaux qui y trouvent leur centre commun, qui perce à travers le voile qui la cache à notre intelligence? Ou bien, est-ce une lueur trompeuse qui passe comme un éclair à travers des ténèbres qui la dérobent à nos regards?

Ni l'un ni l'autre ne nuit à notre hypothèse sur l'identité; et les deux transitions, qui s'entre-lacent en se croisant dans la négation des troisièmes acceptions modales, nous font connaitre, que ces négations ne sont pas seulement négatives, mais diamétralement contraires aux deux nécessités modalement facultatives; et la contingence objective semble s'approcher de la nécessité subjective, et la contingence subjective semble attirer la nécessité subjective.

Le *savoir*, faculté qui préside à notre connaissance, et le *pouvoir*, qui est la faculté de la possibilité infinie, se lient l'un et l'autre à un degré de spontanéité ou de liberté que comportent leurs actions respectives; mais la première, «le *savoir-vouloir* et le *vouloir-savoir* s'attache en outre à une *nécessité* apodictique des vérités primordiales de l'entendement, les principes *a priori* qui sont des *existences* dont la *non-existences* est impossible, des certitudes indubitables de la logique et des mathématiques; mais le *pouvoir-vouloir*, et le *vouloir-pouvoir*, quoique visant à l'objectivité, c. à d., à la nécessité de la volonté, s'attache en outre à la liberté de nos actions volontaires, qui sont les

objets des sciences dites morales, ou éthiques, et les vérités qui s'y rapportent. — La perfectibilité indéfinie de la progression de la naissance perpétuelle de *l'avenir*, où le *devenir* se développe dans le procès incessant, est commune aux deux natures phénoménales, inséparables de leur centre commun, qui jouit, comme univers nouménal, de ces deux ailes [de ces deux branches ou portions de la nature générale].

Les phénomènes des deux natures de l'univers nouménal, dont nous connaissons les lois et les tendances, ne sont pas de fausses apparences sans réalités, comme dans les fictions de l'identité absolue de Schelling; mais ils sont des réalités opposées, sans identité dans leur manière de se manifester à notre entendement intuitif, mais identifiées par leur rapprochement mutuel. C'est par là, que ces deux extrêmes dualistiques se lient, pour ne faire [former] qu'une seule totalité du grand tout, et sans y perdre leur réalité essentielle et différentielle [diverse] de leur nature, soit objective, soit subjective, qui leur est propre; ils s'identifient, sans être identiques dans leur réalité essentielle. La contingence morale, se fondant en la nécessité physique des sujets, et la contingence physique, se fondant en la nécessité morale des objets, n'en renoncent pas pour cela, dans cette fusion, à la nature qui leur est propre. Cette dualité modale de *savoir-vouloir* et de *vouloir-savoir* d'un côté, et de l'autre, de *pouvoir-vouloir* et de *vouloir-pouvoir*, sont les notions qui les rapprochent de leur centre commun (la nature nouménale), sans que leur état phénoménal se perde dans cette identité indifférentielle [neutralisée en quelque sorte] nouménale; ou, pour rendre cette exposition plus claire, les deux natures phénoménales, considérées en elles-mêmes, sont nouménales dans leur essence radicale, que nous ne connaissons que par quelques reflets [rayons réfléchis], dispersés de leur essence nouménale, dans l'expérience instinctive, dont l'universalité nous est cachée par un voile impénétrable. Leur identité n'est donc

pas une identité de leur nature particulière, mais une identité, dans leur réunion au centre polaire; ou pour mieux dire encore: c'est l'identité s'identifiant par la réciprocation incessante des deux natures phénoménales dont la séparation implicite est impossible, tant dans leur rapport mutuel que dans leur rapport à la nature nouménale; en sorte que l'existence de la nature nouménale à part soi [isolément] est également impossible; cette existence isolée est aussi impossible que celle des deux natures phénoménales non identifiées par la coëxistance, qui en fait la souche inséparable. — Schelling a dit une grande et sublime vérité dans son assertion: «que la loi de la polarité est la loi universelle de la matière;" mais cette loi, qu'on retrouve partout, est peu applicable à sa phénomenélogie où toute réalité est bannie de son monde, qui ne recoit qu'un reflet d'existence de la substance *objet-sujet*, substance qui, dans son identité absolue, une et identique avec l'infinité de ses positions, ne s'objective que pour reprendre une plus parfaite subjectivité; les positions, en se particularisant (on ne sait trop comment) en dehors de leur identité primitive, ne sont plus rien de réel, rien que des apparences. Mais cette loi universelle, n'est pas non plus applicable à l'identité absolue; n'étant pas identifiée par un indifférentiel [une nature ou un état indifférent, qui ne participe plus ni de l'une ni de l'autre; ou bien qui participe à-la-fois de l'une et de l'autre]; et cette identité elle-même n'est qu'une dualité d'un objet subjectivé, ou d'un sujet qui s'objective. Il est vrai, qu'il admet la raison; mais dans son assertion que la raison est *l'identité* de l'objectif et du subjectif, la dénomination: *la raison*, n'est pas dans ce systême le point indifférentiel de *l'objet* et du *sujet*, mais un terme synonyme de l'identité absolue.

Dans l'identité de notre hypothèse, la nature nouménale est la nature qui lie et identifie la nature physique et la nature morale, pour ne faire avec elle non pas une identité absolue de trois élémens (mot qui n'exprime qu'un con-

tresens); mais une identité tripartitée (*), identifiée dans leur union. Ainsi conçue, tout se pénètre et se concentre, sans que l'objectivité, ni la subjectivité, perdent la moindre part de leur réalité dans cette fusion polaire, qui garde son type primitif et qui se conserve dans toutes ses ramifications objectives et subjectives; ramifications, qui s'entre-lacent (en se réciproquant) dans la progression infinie de sa perfectibilité; progression, que nous ne concevons que comme un devenir dans l'avenir, mais qui, dans son essence nouménale, est le contenu qui se développe dans l'éternité, (qui est le tems et l'espace identifiés) où le passé et le futur, unis au présent dans une durée immanente, nous montrent le même type de la polarité universelle. Et c'est ainsi que l'éternité tripartitée se trouve dans une polarité analogue avec les trois dimensions de l'espace, et avec les trois divisions du tems phénoménal, sans que pour cela le tems et l'espace cessent d'être des existences pures et absolues, les deux lois de l'intuition de l'univers moral et physique; tandisque l'espace dans son immobilité géométrique, et le tems présent dans sa suite incessante [continue], arithmétique, se mesurent mutuellement, et que l'imagination, faculté intuitive, combine ces deux quantites extensives, pour faire de leur ensemble [de leur combinaison] phénoménal l'image de l'éternité; image où le mouvement (faculté motrice) se partage en deux pôles, la faculté attractive, et la faculté répulsive, qui se modifient mutuellement par la gravitation universelle. — Ce même type universel de l'objectivité subjective, et de la subjectivité objective, attirées par leur milieu indifférentiel, se manifeste partout dans toutes les ramifications qui en dérivent. Ce que nous avons observé dans les deux causalités réunies dans leur action et réaction reciproques, se retrouve, mais dans un plus haut

(*) *Tripartité* est un adjectif peu usité, dont la signification la plus ordinaire est celle que l'on énonce par la phrase: *être divisé en trois;* ce mot se dit aussi d'une chose qui est formée ou composée de trois autres homogènes ou du même genre.

degré, dans le mouvement attractif et répulsif des facultés équilatérales et équilibrantes de la nature objective et de la nature subjective; mouvement qui accompagne le développement éternellement progressif du grand tout perfectible, que nous ne connaissons que dans son mouvement en l'espace illimité et en le tems indéfini. Sur la petite planète qui nous est échue en partage, dans notre système solaire, qui n'est lui-même qu'une partie minime au milieu des myriades des mondes de l'univers, nos deux expériences ne peuvent être que trés bornées, et bien au dessous d'une connaissance, qu'il nous faudrait avoir, pour conjecturer seulement le nombre des lois qui régissent les deux sphères de notre savoir, où les deux législations ennemies, savoir celles du dualisme de notre intelligence, se disputent l'empire; et nous sommes même bien loin de connaître toutes les lois des deux ressorts, où notre expérience s'exerce dans les sciences dites exactes.

Sans reconnaître, avec J. H. Fichte, que l'humanité se trouve placée au plus bas degré de l'échelle de la vie spirituelle, dans sa plénitude et son infinité, comme le zoophyte se trouve au plus bas degré du monde organique, il nous semble assez probable, que dans l'immensité des mondes, se trouveront des êtres qui, plus instruits dans les lois de la vie universelle, sauront mieux apprécier que nous la législation tant de la nature objective que de la nature subjective ou spirituelle.

Cela n'empêche pas cependant, qu'au moyen de nos facultés intellectuelles, et en confrontant les lois des deux sphères de nos connaissances, comme autant de témoins en faveur de notre hypothèse, nous ne puissions y découvrir les tendances infaillibles des phénomènes de l'une et de l'autre sphère à se joindre dans un centre commun où leur dualité phénoménale trouve une solution de leur antagonisme problématique.

Esprit; Matière; objets de deux sciences: Psychologie et Physiologie universelles (*).

§ 273.

Au premier abord, la science de la nature subjective, qu'on pourrait nommer *Psychologie* ou *Pneumatologie* [de πνευμα esprit et de λογος science] universelle parait être la plus difficile de toutes les sciences. L'expérience des objets ou de la matière est bien plus étendue que celle que nous avons des *esprits*. Cette dernière se borne à celle que nous avons de notre âme (le *moi*, le sujet pensant). Et cette subjectivité humaine, quant à l'expérience que nous en avons, ne se borne pas uniquement à celle de notre espèce, mais elle se borne à l'expérience qui nous appartient chacun pour *soi*, le *soi* de chaque *moi* particulier. Cette *suïté*, ou cet *Egoisme*, dans un sens strictement étymologique (†), est la subjectivité dont on peut dire avec raison, qu'elle n'a rien de scientifique; en disant, p. e. c'est là son opinion subjective; mais on a eu tort de confondre cette subjectivité très-étroite avec celle qui se rapporte en général à la réalité essentielle de l'âme vis-à-vis de la réalité essentielle objective, et lorsque Hegel reproche

---

(*) *Psychologie* (ψυχη, âme, esprit, *mens* et λογος, *sermo*, *ratio*) traité, science de l'âme:

Physiologie (φυσις nature et λογος), branche des sciences naturelles, qui traite des principes de l'économie des trois règnes, et spécialement de l'usage et du jeu des organes des végetaux et des animaux.

(†) *Suïté:* du Latin *suus*, son; l'auteur crée *suïtas*, suïté, d'après le génie et l'analogie de la langue Latine.

Egoisme; formé de *ego*, pronom personnel de la première personne dans la langue Latine, auquel correspond le mot JE.

Dans un sens strictement étymologique; pour ne pas confondre cette acception avec celle qui nous fait penser à ce défaut moral qui consiste à rapporter tout à soi.

à Kant, que sa critique est un idéalisme subjectif, il a raison en prenant ce mot dans le sens que Kant y attache: mais c'est précisément l'erreur de Kant lui-même; car, en ne voyant dans le *moi* que le foyer des facultés intellectuelles de l'homme, en ôtant toute substantialité propre aux objets phénoménaux, dont l'objectivité proprement dite est contenue dans leur état nouménal, Kant a donné lieu à la philosophie de Fichte qui leur dénie [refuse ou ôte] toute réalité, pour transporter leur réalité dans le *moi.* — Ce n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces sens que nous comprenons la subjectivité de l'âme et la subjectivité universelle. Tout en avouant, par rapport à notre âme (le moi est dans son développement le foyer de toutes nos facultés intellectuelles), que nous ne la connaissons que comme phénomène sentant, pensant, voulant, que comme réalisée dans toutes ses facultés par son union à son propre objet (son corps); et cela, soit que cette réalisation s'opère sous un point de vue matérialiste, par le développement de la matière, dont la vie organique s'élève à ce degré de sensualité qui constitue, dans le cerveau, le système nerveux etc. etc., ce foyer pensant, voulant, tel que nous en avons l'expérience, soit que le *moi* (dont nous ne connaissons que la conscience intime), sous le point de vue spiritualiste, après s'être posée elle-même, s'oppose à un non-moi, qui s'organise comme corps, en vertu de la liberté génératrice du *moi*, — soit enfin que l'un et l'autre, dans leur unité primordiale, se divisent en deux branches principales qui, par leur action et réaction réciproques se produisent dans cette dualité incessante, (unité primordiale qui, au milieu de ses ramifications divergentes, reste, en se déployant, la tige commune qui, elle-même, enracinée dans la dualité phénoménale de la nature objective et subjective, nous offre l'image en miniature des deux ailes [branches, parties] de la nature nouménale identifiée dans leur centre commun); dans tous ces cas supposés, ce que nous appelons notre âme, est la vie organique et le foyer général des

facultés objectives et subjectives qui, tour à tour (*), se fortifient dans la route de leur perfectibilité.

Dans cette stade (†) [cet endroit, dans cette partie ou point] de nos recherches, il ne s'agit pas seulement de nos deux causalités, etc., mais principalement de la notion d'une faculté en général et des facultés ou puissances, qui ne sont pas uniquement les sources des lois scientifiques, mais qui en outre sont d'une nature productive, très visiblement dessinée dans cette faculté créatrice de l'imagination, et dont les forces précoces sont déjà développées avec une énergie étonnante dans les jeux de l'enfance, dans la faculté d'apprendre la langue de ceux qui l'entourent, dans la formation des mots analogues aux pensées qu'elle puise dans sa connaissance instinctive des lois de la pensée et dans les catégories, que ces jeunes têtes appliquent machinalement à tout ce que cet âge éprouve dans les deux expériences. Tout dans cette enfance humaine est faculté, et ce que les deux natures ont de plus mystérieux s'élève dans ces tendres cerveaux comme des étamines qui fertilisent les idées qui ne font que naître. Elles [ces jeunes têtes] ont la connaissance à peine éclose et sommeillante de cette faculté, qui n'est pas seulement le peintre inné des images visuelles, mais encore celui des représentations des sons, des odeurs, des saveurs, et en général de toutes les sensations extérieures, intérieures et mixtes dont se compose notre expérience.

M. Gerdy, Professeur à la faculté de médecine à Paris, nous a donné un tableau de la manière dont on apprend la langue dans la première enfance (§) . . . . . « L'enfant ap-

(*) Alternativement et successivement.

(†) Ce mot: *stade* [σταδιον], est un substantif dérivé du verbe Grec (σταζω) qui signifie *s'arrêter*, rester (starc en Latin); dans l'acception propre, c'est une carrière longue de cent vingt-cinq pas géométriques où les Grecs s'exerçaient à la course, — de là vient la signification généralisée: *mesure de chenin* de la même étendue.

(§) Séances et travaux de l'académie des sciences morales et politiques. Tom. II, 1842. *Considérations générales et préliminaires sur l'entendement.* p. 207.

prend à parler de sa nourrice et des femmes qui l'entourent. Est-ce pour qu'elles remplissent mieux leur destination, que la nature leur a donné tant de plaisir à parler, tant de patience à répéter les mêmes choses? Ce penchant les rend, à coup sur, très propres à éveiller incessamment l'intelligence, et à exercer la langue des enfans; ce n'est pas chez elles un calcul, mais un instinct qui les entraîne irrésistiblement; et pour donner plus d'expression à leur langage, elles rient, pleurent, se fâchent, grondent et caressent, tour à tour, l'enfant confié à leurs soins. A travers cette comédie, ridicule aux yeux du vulgaire, l'observateur aperçoit les profonds desseins de la nature, qui n'a rien négligé pour la première éducation de l'enfance...."

« Mais à quel travail d'analyse, de raisonnement par exclusion, et de synthèse, l'enfant n'est-il pas obligé pour distinguer d'abord la prononciation, les mots prononcés, les uns des autres, pour saisir ensuite à quel corps, à quel phénomène, à quel caractère des corps et des phénomènes s'applique chacun des mots qu'il entend. Cet immense travail, il l'accomplit sans maître, sans interprète, sans dictionnaire; et, chose merveilleuse, il semble faire des progrès plus rapides que l'adulte, entouré de tous les secours dans l'étude des langues étrangères."

« Dans la première éducation qu'il reçoit de sa nourrice, il n'apprend pas seulement la signification d'un certain nombre de mots, mais encore jusqu'à un certain point les règles du langage ou de la syntaxe. La preuve en est non pas dans les erreurs qu'il commet à chaque instant, mais dans les phrases ou dans les membres des phrases qu'il compose spontanément et par analogie avec les phrases qu'il a entendu prononcer à sa nourrice et aux personnes qu'il voit habituellement. Les hommes qui n'ont jamais étudié la grammaire parlent ainsi, et suivent les règles avec plus ou moins de bonheur, tout en ignorant qu'ils s'y conforment; ils font de la prose sans le savoir et ne se doutent pas plus de ce qu'ils savent, que des moyens à l'aide des-

quels ils l'ont appris. La scène du ***bourgeois gentilhomme*** n'empêche pas qu'il n'y aît là un phénomène bien merveilleux."

Cette étonnante faculté, ce pouvoir de se conformer aux règles scientifiques de la philosophie des langues, qui préside à toutes les langues, cette faculté de l'âme de donner un corps organisé aux idées immatérielles de nôtre intelligence, et de dessiner avec tant de précision tout ce qu'il y a d'actif dans l'entendement, dans la raison et dans les actes volontaires de l'esprit humain, tant chez les adultes qui n'ont jamais appris les régles de leur langue nationnale que chez les enfans dans les bras de leurs mères et de leurs nourrices, serait d'une impossibilité absolue, si l'imagination, qui est elle-même une langue universelle et instructive, ne fit ce travail immense sans que nous sachions comment et par quel pouvoir magique les hommes, trés-instruits en tout ce qui tient à ces sciences, parlent avec la plus grande correction, sans penser aux règles, soit de la logique, soit de la grammaire.

C'est souvent malgré nous que cette faculté accomplit le même travail; entre autres, quand nous faisons en songe des discours suivis et des raisonnemens conçus et prononcés avec beaucoup d'exactitude. Toutes ces opérations sont entièrement instinctives, et l'imagination s'y prête avec d'autant plus de promptitude et de facilité, qu'elle même est l'instinct rationnel, qui accompagne toutes les opérations de notre esprit. Dans aucun acte des facultés, soumises à notre savoir et pouvoir, l'objectif et le subjectif se réunisseut avec autant d'évidence dans un seul faisceau de perceptions de nos deux expériences phénoménales que dans les actes de l'imagination, qui sont plus forts et plus énergiques, à mesure que l'individu pensant et voulant est plus rapproché de son existence instinctive, soit dans son rapport avec la nature physique, soit dans celui avec la nature morale. Les grands artistes surtout qui, sous ce rapport, sont le plus sujets à l'influence de ce dernier instinct, sen-

tent, avec ce sentiment de l'affinité des deux expériences, l'influence de l'instinct surnaturel, pour ainsi dire, qui les transporte dans cette nature nouménale où ils se trouvent en droit de dire:

« *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.*"

La poësie qui se sert de la langue commune, l'instrument de son art sublime, y trouve tout ce qu'il faut pour en revêtir ses sublimes idées, dans l'emploi des mots les plus propres à faire ressortir des langues les affinités de la nature objective et subjective, et où la psychologie et la physiologie universelles montrent une égale tendance à s'identifier en se rapprochant de la nature nouménale. C'est principalement en observant la valeur des mots dans leur sens propre et figuré, et les différentes nuances de l'une et de l'autre acception.

C'est déjà là, que les langues et l'étymologie, dont se composent les termes, c'est là que les idiomes peuvent être considérés comme élémens constitutifs de la rhétorique: car les tropes et les figures se trouvent dans les langues sans qu'elles ont besoin de les emprunter de l'art de l'éloquence. L'imagination, fortement frappée d'une conception, les trouve sans effort dans les mots qui lui viennent dans l'esprit pour l'exprimer avec plus de force à l'aide de ces figures; et c'est encore là, que les hommes, peu instruits dans la connaissance de la grammaire, abondent en phrases, pleines d'images et de figures énergiques; et Dumarsais dit avec raison: « qu'il se fait plus de figures un jour « de marché, à la halle, qu'il ne s'en fait en plusieurs « jours de séances académiques."

Dans le premier cas, elles [les figures] s'attachent spontanément aux phrases qui sortent en même tems avec les idées de l'imagination, qui les représente entourées des images, renfermées dans d'autres termes, qui y ont de l'affinité, et accompagnées de passions et d'émotions de l'âme

qui y sont analogues. D'un seul trait, elle se les représente, escortées d'une foule de perceptions de plusieurs espèces. On parle, comme si l'on racontait ce qu'on a vu en pensant, et plus ces différentes images se pressent et se suivent, plus il y aura de volubilité et de force dans l'homme du peuple, qui s'y abandonne, tandisque que dans un moment calme où l'on réfléchit sur ce qu'on va dire, on s'efforcerait en vain de répéter les mêmes phrases.

L'imagination, considérée comme la langue pensée, et dont les langues parlées, dans tous les idiomes connus, contiennent les images symboliques des pensées, qu'elle exprime, nous prouve avec plus d'évidence que ne le font les autres facultés intellectuelles, que la nature physique et la nature morale se réunissent dans leur dualisme comme dans deux branches, qui sortent d'une souche commune, dont l'une tend à s'identifier avec l'autre, au moyen d'une affinité invariable et indestructible. Toutes les langues sont remplies de signes qui, en signifiant des notions subjectives, se revètent de formes objectives, et dont les notions objectives sont revêtues de formes subjectives.

Tout en avouant, qu'on ne doive pas commencer l'étude de la philosophie par une grammaire générale et scientifique, il n'est pas moins vrai, qu'on ne doit pas négliger d'y recourir, toutes les fois qu'il s'agit de préciser [de déterminer, de présenter d'une manière précise] les acceptions catégoriques par l'emploi ou par l'usage des signes. Et cela arrive souvent par l'amphibologie, que les différentes terminologies des systêmes introduisent dans le langage philosophique. En traitant de l'imagination, qui est elle-même la faculté d'accompagner les perceptions, les conceptions, les idées, et en général toutes les notions des autres facultés par des signes, il est presque impossible de se passer de la métaphysique des langues, et des signes du discours. C'est surtout une théorie approfondie du mécanisme et des parties du discours, à laquelle il faut avoir recours, en considérant les mots comme possedant deux sig-

nifications bien différentes, c. à d., leur signification, considérée comme parties du discours, et leur signification, abstraction faite de leur qualité dans la composition, dans la proposition (*).

Les substantifs p. e. ou en général les mots, pris substantivement, n'ont pas seulement la signification de *la chose* qu'ils expriment, mais ils possèdent en outre celle qu'ils ont comme partie du discours; dans ce dernier cas, ils expriment la conception d'un sujet ou celle d'un objet; le verbe, considéré comme partie du discours, a la signification d'une *action*, lors même que sa signification serait le contraire d'une action. — *Ignorer*, *mourir*, exister, être, et cela dans toutes les acceptions de ce mot, rester, etc., etc., ne sont assurément pas des actions, ou des actes libres, dans le sens intérieur que ces verbes expriment; mais ce sont des actions, d'une manière symbolique, par rapport au *sujet* de la phrase, qui, sans être sujet proprement dit ou *personne*, est regardé comme tel dans une signification figurée, à l'aide de l'imagination; il serait objet étant le régime du verbe.

Quand on dit avec la plupart des grammairiens: « La *proposition* est l'énonciation d'un jugement," on dit vrai; mais on ne dit pas toute la vérité. La proposion grammaticale, pour être de quelque utilité dans la philosophie, doit être considérée comme composée de deux parties essentielles, si le verbe est neutre, sans régime direct, savoir *l'agent* et *l'action* symbolique; et de trois parties, si le verbe est un verbe transitif, s'avoir *l'agent*, *l'action*, et le *produit* [ou l'effet, ce qui est la suite ou le résultat de l'action], toutes les trois parties dans un sens symbolique (on dirait en Latin: *agens*, *actio*, *actum*).

En distinguant les deux significations des mots avec beaucoup d'exactitude, et en comparant le sens intérieur et le

(*) En d'autres termes: ce que les mots signifient en vertu *de leurs fonctions* dans le système grammatical, et ce que ces mêmes mots représentent en vertu de la convention et de l'usage dans les énoncés, dans les assertions ou dans les phrases.

sens symbolique, dans le mécanisme des langues, avec les notions des facultés intellectuelles, d'après les *principes* de la pensée et d'après les notions *formelles* de l'imagination, nous serons encore mieux en état d'apprécier ce que nous avons remarqué déjà sur la réunion de la nature objective et subjective (l'esprit et la matière) s'identifiant dans l'univers nouménal; dont elles sont les deux branches inséparables et phénoménales, mais phénoménales non pas dans un sens de *simple* apparence de leur état nouménal, mais en la conservant dans la notion que nous en avons, la réalité de l'une et de l'autre des deux natures. Commençons par les significations symboliques des mots.

LE SENS DES MOTS DANS LEUR QUALITÉ DE PARTIES DU DISCOURS.

§ 274.

Rien n'est plus remarquable que l'image symbolique que notre imagination se forme, empruntée, pour ainsi dire, de la notion de *personnalité* et *d'action*, dans le *premier* et dans le *second* terme d'une proposition grammaticale, et du *rapport de l'action à l'objet* de l'action, qui est le troisième *terme* de la proposition, toutes les fois que cet objet n'est pas renfermé dans l'action elle même. Dans une proposition grammaticale, il arrive souvent que la signification symbolique des trois termes diffère entièrement de la signification intérieure du mot, sans que pour cela cette différence cause à l'imagination la moindre confusion dans le sens de la diction; en disant: « [1] *Le paysan* | [2] *construit une* [3] *cabane;*" les trois termes se trouvent parfaitement d'accord dans les deux significations: car 1 est une personne, 2 une action et 3 un objet; lorsqu'au contraire on dit: — « [1] *La cabane* | [2] *écrase* | [3] *le paysan;*" 1 est une personne (sujet) symbolique, et un *objet*, dans le sens du

mot, 2 est une ***action symbolique***, et un phénomène objectif, quant à la signification du mot, 3 est un objet symbolique, et une personne (un sujet) dans le sens du mot. Dans cette phrase, où les trois termes, comme parties du discours, sont l'inverse du mot, quant à leurs significations, ils n'offrent aucune amphibologie; et ils n'en offrent non plus, lorsque le premier et le troisième terme expriment des actions, par exemple: «*percevoir*[1] | *n'est*[2] *pas* | *concevoir*[3].” Le simple bon sens, qui ne s'est jamais occupé de ce mécanisme syntactique de la parole, ne se trompera dans aucun de ces cas, dans un discours ordinaire. Cette manière de peindre matériellement la pensée immatérielle, est tellement identifiée, et instinctivement unie avec l'imagination, que l'enfant aussi bien que l'homme adulte, en parlant et en écoutant, s'y conforment machinalement et avec la plus grande facilité. — C'est par cette facilité, qui est l'effet du caractère instinctif de l'imagination, que l'on apprend si vite et sans beaucoup d'effort sa langue maternelle, dès sa plus tendre enfance, et que dans un âge plus avancé, on ne se donne pas la peine de rechercher la raison de cette facilité, tant elle nous semble naturelle, et que les différentes parties élémentaires de l'art de la parole n'ont pas été assez approfondies par les grammairiens de profession. C'est par cette raison que les essais de grammaire générale sont bien loin encore de contenir la métaphysique des langues et qu'ils demeureront encore longtems incomplêts, s'ils restent dans l'erreur sur la nature du ***verbe***, qui est le mot par excellence, mot qui détermine dans le mécanisme des langues les différentes espèces de propositions grammaticales. — C'est du verbe, considéré comme partie du discours ou signe symbolique des différents actes, soit objectifs, soit subjectifs, que dépend la qualité de la proposition ou des différentes relations du ***sujet*** à ***l'objet***. Supposons A = sujet, et B = objet; le verbe exprimera l'espèce [du rapport] de $A : B$.

Voyons donc les différentes espèces de ce rapport: $A : B$.

Quoique le nombre de significations intérieures des verbes monterait à quelques milliers, leur significations symboliques ne surpassent pas beaucoup celles qui sont admises dans les grammaires spéciales. — Les espèces principales se distinguent par les dénominations de verbes *actifs*, *passifs* et *neutres*. Parmi les derniers on range ordinairement les verbes soi-disant *substantifs*, pour les distinguer de ceux qui contiennent une qualité, et qu'on nomme par cette raison des verbes *adjectifs*. Mais dans ce dernier cas on s'attache plus particulièrement à la signification intérieure de ces verbes, qu'à celle de leur qualité de partie du discours, dont il s'agit ici principalement, pour ce qui concerne le mécanisme des langues, dans lequel la signification du mot ne sert que pour leur assigner la dénomination de verbe *actif*, *passif* ou *neutre*. Comme parties du discours ils n'expriment que la signification d'action, n'importe, quelle que soit leur qualification accidentelle, mais il dépend de leur signification intérieure, de déterminer, si cette action *symbolique* sera *transitive* ou *intransitive*.

Le sens du verbe permet-il que l'action de l'agent se porte sur l'objet, de manière à ce que le *troisième* terme y entre comme *produit*, ou comme résultat, qu'il à subi, de l'action du *primier terme*, on le nomme verbe actif; par exemple. « *Mon frère écrit une lettre*, et, *le canif à blessé mon doigt*. Dans ces propositions, *écrire* et *blesser* sont deux verbes actifs: car *lettre* est un produit, et *doigt* a subi un *résultat*. L'une et l'autre espèce des verbes actifs ont des verbes passifs opposés; et ceux qui, par l'action symbolique qu'ils expriment, n'admettent pas un *troisième* terme, comme *effet* dont le premier est *la cause*, et qui par conséquent ne peuvent exprimer la transition de cause à l'effet, sont des verbes *intransitifs*, appelés ordinairement *neutres*. Quant aux verbes pronominaux, qu'on appellerait mieux des *verbes rétroactifs*, s'ils ne sont pas employés pour exprimer le *passif*, ou que le pronom ne peut s'en

séparer, ne diffèrent en rien, quant à leur signification active ou neutre; car que je dise: « *Il se trompe*," ou « *Il trompe son frère;*" — le verbe *tromper* ne laisse pas d'être un verbe transitif. — Si nous nous sommes arrêtés aux verbes actifs, ce n'a été que parce que c'est surtout dans la transition de ces verbes, que se montre la signification symbolique des trois termes de la proposition.

Ce qu'on pourrait y ajouter, n'a trait qu'aux grammaires particulières, ou à ces grammaires, qui, sous la dénomination de grammaire générale, ne sont cependant que des grammaires particulières, applicables à un plus grand nombre d'idiomes. Dans la métaphysique du langage elles ont, ou trop, ou trop peu d'étendue. Ce qui nous importe de savoir dans cette théorie de la langue parlée, c'est l'analogie de la dernière avec la langue pensée, telle qu'elle se développe dans l'imagination, et dans la conformité du mécanisme de l'une et de l'autre, en donnant des formes sensibles aux conceptions de l'entendement et de la raison. L'imagination qui se représente toutes ces conceptions au moyen du concours de toutes les perceptions que nous recevons des modifications de notre sens externe et de notre sens interne, et par le secours de nos trois expériences, est le tableau vivant et mobile de ce mécanisme syntactique, d'après lequel s'est formé le mécanisme des langues, composé des significations symboliques et propres des parties du discours, et dont l'art de la parole s'est composé les figures ou signes sonores des images intelligibles, dont ils sont les copies plus ou mois parfaites.

Les affinités de ces deux mécanismes s'entrelacent de manière à se prêter, dans leur contact mutuel, plus de force, afin de pouvoir se développer l'une par l'autre. L'imagination trouve dans le langage la traduction plus ou moins fidèle de ses pensées, et le langage rencontre dans l'imagination les types et les modèles originaux qu'elle a revêtus des formes vocales qui lui sont propres. Les mots rappellent les choses, et les choses pensées rappellent les mots.

Les secours mutuels qu'ils se prêtent et les opérations de part et d'autre qui se confondent dans leur réciprocité simultanée, sont d'une nature trop instructive, et se combinent trop machinalement, pour pouvoir les rendre plus claires par l'exemple de concours analogues. C'est plutôt par l'expérience bien réfléchie [par l'examen raisonné] de l'acte de la pensée, qu'on peut parvenir à s'expliquer ce concours des deux langues.

Qu'on lise avec une attention soutenue quelques pensées qu'on vient d'écrire, n'importe dans quelle langue, pour se rappeler ce qu'on a pensé en les écrivant, et l'on éprouvera, que l'imagination s'occupera de deux opérations simultanées; elle transformera les propositions grammaticales en idées, en même tems qu'elle traduit ces idées dans les formes des propositions grammaticales. C'est en combinant ces deux actes, qu'elle jugera, que ses idées ont été bien rendues par les mots de chaque proposition et par les mots accessoires de chaque terme; ou bien, qu'il y a quelque défectuosité dans les phrases, et que la signification, soit propre, soit symbolique, des termes, manque d'exactitude. En supposant, qu'on ne relise pas à haute voix ce qu'on vient d'écrire, un troisième acte s'associera aux deux qu'on vient de nommer; l'imagination se représentera en outre les sons articulés de chaque mot. C'est l'expérience, qui nous apprend ces deux élémens des phrases, et qui nous les explique par la manière, dont ils s'identifient par leur concours dans la conscience du moi, au moyen de l'imagination, qui est la faculté, que nous avons nommée l'intuition intellectuelle.

Les langues parlées sont cependant encore bien éloignées des progrès de la langue intuitive et représentative de l'intelligence. Et si elles se prêtent assez facilement à énoncer les notions qui entrent dans les sciences exactes, dans les arts de la parole, et surtout dans les besoins journaliers de la vie; nous les trouvons assez négligées, lorsqu'il s'agit d'analyser ces idées, soit concrètes, soit abstractes, de la

philosophie, dans les hautes régions de la pensée, où se meuvent les notions primordiales et pures de l'intelligence humaine, et les idées inconditionnelles de l'entendement.

Reinhold n'avait pas entièrement tort en soulevant la question de savoir, s'il ne serait pas de toute utilité, pour la science métaphysique, de la commencer par la métaphysique des langues, et il est presque impossible de se passer de cette métaphysique, en traitant des lois, cachées, en partie, sous l'enveloppe du mécanisme syntactique du langage. Et si l'on envisage la terminologie des systèmes métaphysiques en Allemagne, où les termes techniques diffèrent dans presque tous les systèmes du jour, on sera bien plus convaincu encore de cette nécessité, ne fut-ce, qu'autant qu'il le faut, pour donner plus de latitude à la théorie d'une syntaxe générale, et à celle de la différence des deux significations, celles des mots comme tels, et celles des mots, considérés comme parties du discours (*Partes Orationis*). Continuons donc de rechercher ces significations, qui dépendent en partie des différentes significations intérieures des verbes. Nous avons déjà vu qu'il y a deux espèces de *verbes actifs*. — Il y en a qui sont causales, 1°. dans le rapport de *cause* et *d'effet*, où l'agent est réprésenté à l'imagination comme *produisant* ou *détruisant*. 2°. Il y en a, qui, sans *produire* ou *détruire*, se trouvent dans le rapport d'un *agent* qui exerce une influence sur *l'objet influencé;* ici l'agent (le premier terme) fait subir une action à l'objet (troisième terme) qui la subit.

Ces deux significations du verbe ne se rapportent pas seulement à la causalité de cause et d'effet, mais encore à la causalité libre de *but* et de *moyen*.

Il est peut-être utile de remarquer, que si les langues anciennes et modernes ont nombre de verbes actifs, qui expriment le rapport entre cause et effet, il y en a très peu qui énoncent le rapport de but à moyen; on dit: *buter à* — *viser à* — *moyennant*, mais moyenner à presque disparu du langage. — Les Allemands et les Hollandais

n'ont de ces verbes actifs que *bezwecken*, *bedoelen*. On ne manque pas cependant de mots, pour exprimer d'une manière indirecte *l'action symbolique*, tels sont: *avoir en vue; se proposer un but*. — Est ce peut-être, parce que les actions intentionnelles sont purement *subjectives*, et que *l'agent* symbolique ne peut être représenté que par un *moi*, une *pensée*, un *penchant*, une *velléité*; mais d'où vient donc, que le mécanisme grammatical est d'une nature éminemment subjective. Tous les *substantifs*, employés comme sujets de la proposition, sont des troisièmes personnes, des *ils*, des *elles*, ils sont du genre masculin ou féminin, pour ne laisser aucun doute sur l'intention de l'imagination en se créant une contexture matérielle, pour en revêtir et pour peindre son activité immatérielle; et dans les langues, où le genre neutre est admis, l'esprit humain semble avoir eu en vue de réserver une place à des agens symboliques, pour cette causalité de produit, provenant de *l'action* et de la *réaction* catégorique; comme, p. e. en Allemand. Der *mann.* Die *frau.* Das *kind.*

Avant de chercher une solution à ce problême, arrêtons-nous préalablement aux verbes qui expriment symboliquement l'action réciproquante. Dans un sens absolu, cette action contient l'idée d'une causalité nouménale; c'est comme nous l'avons vu, l'action réagissante de la nature objective et subjective qui se pénètrent, et dans un sens rélatif, deux activités qui s'entrelacent et se pénètrent de leur influence; le rapport, pour ainsi dire, de deux pôles qui se combinent dans un intermède [un milieu], une réalité indifférentielle, entre une réalité positive et négative. Objectivement, nous l'avons déjà marqué, dans les verbes actifs, où l'agent est représenté comme exerçant une influence sur l'objet qui la subit. — « *Cette odeur*[1] | *attaque*[2] | *les nerfs*[3];" dans cette phrase objective le verbe *attaquer* exprime cette action transitive. « *Ce reproche*[1] | *accable*[2] | *son adversaire*[3];" — est un verbe actif de la même espèce pris subjectivement. — Dans l'un et l'autre cas, les langues en pos-

sèdent un assez grand nombre, et une langue qui offrirait deux formes distinctes pour représenter ces deux activités, possèderait un avantage de plus pour la métaphysique de la parole; surtout parce que la pensée y trouverait une transition de l'influence du ***sujet* à *l'objet***, à l'influence réciproque. Ces actions symboliques, qui ne sont pas assez distinguées dans les langues, sont des espèces de verbes actifs, dont on trouve quelques exemples dans l'emploi des verbes pronominaux, quand le sujet se replie sur lui même; sans cela il n'y aurait que le retour du sujet sur lui même, sans réaction de l'objet. Cependant, au pluriel, cette réciprocité peut s'exprimer; p. c. ***Ils se battent. Ils se heurtènt.*** Ce qui s'exprimerait encore mieux, si l'usage eût admis cette forme comme générale, moyennant le mot ***entre. — Ces forces s'entredétruissent, s'entrenuissent s'entreheurtent, etc.*** La forme de l'action réciproque de deux agens différents, ne peut s'exprimer qu'en employant deux premiers termes. Dans toutes ces propositions grammaticales, où le sujet exerce son infiuence sur lui-même, comme sujet-objet, ou plusieurs sujets, qui se communiquent une action réciproque, le troisième terme est le pronom lui-même, réprésenté sous la forme d'un accusatif, même dans les langues qui n'admettant pas de cas (casum rectum, et casus obliquos) dans les autres parties du discours; le ***je*** nominatif influe sur ***me*** accusatif, ***tu*** sur ***te***, ***ils*** ou ***elles*** sur acc. ***se***, lequel ***se*** est le troisième terme de la diction symbolique dans les deux cas: « *Je* [1] | *me* [3] | *trompe.* [2]" « *Mes parens* [1] | *se* [3] | *plaignent.* [2]" Ici les premièrs termes (les agens sujets) se replient sur eux-mêmes, c'est-à-dire, ils influent et sont influencés par eux-mêmes; ***tromper et plaindre*** expriment ***l'actif*** et le ***passif***, il en est de même, lorsque l'influence est réciproque: « *Ces hommes* [1] | *s'* [3] | *accablent d'injures.* [2]" « *Ces pôles* [1] | *s'* [3] | *attirent.* [2]" « *Ils* [1] | *se* [3] | *repoussent.* [2]" « *Ces matières* [1] | *s'* [3] | *entremèlent.* [2]" La signification de ces verbes est activo-passive. De là, que

les verbes passifs sont remplacés, dans quelques langues, par les verbes pronominaux: car l'agent d'un verbe passif se dépeint à l'imagination comme une personne qui subit l'action, exprimée par le verbe; de là aussi, que les actions symboliques, qui expriment une ***causalité de but et de moyen***, et qui offrent une semblable réciprocité, se dépeignent également par la forme passive: car c'est le but qui réagit sur l'agent, qui en est motivé. — Les buts, les desseins, les intentions influent, forment, aiguissent les penchans et les vélléités de l'agent, qui intente; et ce qu'il y a de passif dans ces conceptions est le sens qui y prévaut. — Ciceron en donne un bel exemple dans son discours ***pro Milone: — Insidiator superatus***, ***vi victa vis***, ***vel potius oppressa virtute audacia est.***

Si dans une autre phrase ***audacia est***, etc., eussent été des troisièmes termes, formés de ***vis*** et de ***virtus***, l'imagination des juges en serait moins frappée, que maintenant, que le ***mal intentionné*** y est dépeint, comme ***agent*** qui subit.

Nous y reviendrons, lorsqu'en traitant des actions symboliques modales, nous trouverons le dualisme de l'intelligence humaine emprunt, dans le mécanisme syntactique, de la langue parlée, plus rapprochée encore de celui de la langue pensée de l'imagination.

Les verbes passifs, envisagés comme actions symboliques, n'ont que deux termes ***l'agent*** et ***l'action;*** ils sont intransitifs, parce qu'ils n'expriment pas la transition du sujet à l'objet, ils sont le contraire de l'actif, auquel ils se rapportent. Ils expriment tous, sans exception, la notion ***de subir une influence***, lors-même que le verbe actif, auquel ils se rapportent, désigne une causalité de cause et d'effet, dans leur signification symbolique. Quand on dit: ***l'effet est produit par la cause***, l'effet, représenté par un verbe passif, devient sujet, d'objet qu'il était, et on dira: ***l'effet*** est ***produit***.... sans troisième terme, mais on ajoutera.... ***par la cause***, pour expliquer la signification interne du mot.

Dans les langues où le passif n'est pas exprimé par un

seul mot, comme dans les langues Latine et Grecque, et dans celles où ce verbe ne se forme pas non plus par un auxiliaire, comme dans les langues du Nord, par *werden*, *worden*, on peut employer un verbe actif avec le pronom *se*, et en cela elles suivent en quelque sorte la métaphysique du langage; car la signification symbolique du verbe est dans une parfaite analogie avec les propositions où le sujet est un agent qui se replie sur lui-même, c'est à dire, qui exerce une influence sur lui-même. Et quand on dit: « *les barques se construisent; cette société se compose de;... ces livres se vendent* etc.; *ces hommes se trouvent partout.... les nuages se dispersent;* les verbes symboliques expriment, tout comme dans tous les verbes passifs, une influence, que les sujets exercent en *se réfléchissant* sur eux-mêmes.

Toutes ces locutions passives, formées par des verbes pronominaux, ou en ajoutant au participe passé un verbe auxiliaire, ou bien par des désinences différentes de celles des verbes actifs dont ils dérivent, ont cela de commun, qu'elles peuvent être transformées en des verbes passifs, qui ont une forme active, et par conséquent en des verbes, dont la signification symbolique est active. Tels sont: *subir*, *pâtir*, *souffrir*, *éprouver*, *expérimenter*, *sentir*, etc., etc. « *Ces alimens sont digérés difficilement.*" Cette locution peut être transformée en un verbe, qui est vraiment passif, p. e.: *Ces alimens* [1] | *subissent* [2] | *une digestion difficile.* [3] — Le sujet, au lieu d'âgir, pâtit, [subit l'action] mais sa signification symbolique n'en est pas moins celle d'un agent. L'action, quoique passive, est active, considérée comme partie du discours. L'objet, quoique exerçant de l'influence, ne laisse pas d'être *res acta*, comme 3me terme. Il ne s'agit pas de savoir, si, en transformant ainsi les locutions, elles soient reçues par l'usage d'une telle ou telle langue, mais seulement, si le mécanisme, ou la syntaxe de la langue pensée, y retrouve ces images symboliques; — que l'usage comporte les trois formes suivantes: « *les maisons*

sont construites; les maisons subissent la construction, ou *les maisons se construisent*," la pensée en abstraira la *passivité*, telle qu'elle la reconnait sous ces formes conventionnelles. — On n'a qu'à consulter l'expérience intérieure et les perceptions qui y sont contenues, pour se convaincre, que l'imagination traduit toutes ces expressions en images réflexives, qui sont analogues aux trois termes, dont la peinture se répète de mille manières différentes, manières dont les mots ne font qu'éveiller les ressorts. — Cette traduction s'imprime tout aussitôt dans notre conscience, par le contact immédiat des sens, et la pensée abstraite se manifeste dans tout son jour dans la séparation lente ou figurative des deux élémens, unis dans la diction organique. — Dans le dessein de comparer les notions avec leurs signes (les mots), elle abstraira ces derniers, pour les comparer ensemble, c'est le travail du grammairien: sont-ce les voyelles ou consonnes avec les mots, dont elles sont les élémens, c'est alors le travail de l'étymologiste; mais lorsqu'on lit, parle ou entend parler, pour scruter les conceptions et les idées, que ces signes représentent, on se contentera de la première traduction et de ses images immatérielles, qui se meuvent dans l'esprit, en se les réalisant tels qu'ils s'assimilent dans l'essence et dans la nature spirituelle de l'imagination; ce n'est plus que la pensée pure dont l'âme s'occupe. Dans la pensée pure, c'est à dire, dans la pensée détachée des formes simplement gramaticales, en n'admettant que les trois termes de son mécanisme, l'imagination traduit cette passivité factice, par les trois termes de son mécanisme symbolique, dans les verbes passifs, qui ne se sont pas séparés de leurs formes ou figures transitives, comme ceux dont nous avons déjà parlé, *subir*, etc.

En conservant la forme grammaticale, cette passivité n'a de troisième terme qu'en ajoutant une préposition ou un autre mot, qui modifie l'action ou deuxième terme, au moyen de laquelle s'opère la transition du sujet à l'objet. Ces sortes

de transitions sont ce que les grammairiens appellent *régime indirect*. Mais ce n'est pas alors ce mot [mot, qui modifie le verbe], qui régit, mais c'est le verbe modifié lui-même; comme: «*juvenis*[1] | *laudatur ab*[2] | *his*[3];" «*superbus*[1] | *tollitur in*[2] | *altum*[3];" «*res*[1] | *hoc modo*[2] | *perficitur*[3];" «*l'esclave*[1] | *est vendu par*[2] | *son maître*[3]." Construits de cette manière, les trois termes offrent la même signification symbolique que les autres proposition grammaticales; — le 1e terme est l'agent, le 2me est l'action, le 3me l'objet (res acta). Dans sa transition le *sujet* se rapporte à *l'objet*, comme la personne qui *agit* à la chose qui *réagit*.

On trouvera le même mécanisme symbolique dans les verbes neutres, parmi lesquels il y a des verbes neutres actifs et des verbes neutres passifs, que l'imagination traduit de la même manière. — Parmi ces verbes il y en a, qui demandent un examen particulier, et qui se rapportent non pas à la conception de causalité, ni comme plusieurs verbes passifs, à celle d'action et de réaction objectives et subjectives, mais à la conception de *substance*, prise dans un sens absolu; tels que: *exister*, *devenir*, *être*, dans leur différentes modifications. Ce sont des actions symboliques comme tous les autres verbes. *Exister* a trois significations: 1°. ce qui *existe* comme substance absolue, l'existence, qui *existit per se*, en vertu de la *causa sui;* 2°. ce qui existe en vertu d'une cause qui l'a produit; 3°. l'existence des choses, qui existent parce qu'il est impossible, qu'elles n'existent pas. — *Devenir* a deux significations très distinctes: 1°. *devenir* dans le sens de *sortir*, *surgir du néant;* 2°. chose *existante* qui *devient* ce qu'elle n'était pas auparavant. L'enfant devient *homme*, ce germe devient un *arbre*. *Etre*, verbe qui dans ses significations différentes, est pris quelquefois à tort pour [à la place de] *exister*. Ce serait un contresens que de dire: *cet homme existe un vieillard; cet arbre existe un pommier*. C'est à tort que quelques grammairiens appellent ces verbes, ver-

bes *substantifs;* et ce qui est plus faux encore, c'est de dire, que le verbe substantif: *être*, est le fond de tous les verbes, en d'autres termes, qu'il n'y a que le verbe *être*, qui, exprimé ou sous entendu, sert à former tous les autres, lesquels par cette raison sont qualifiés du titre de verbes *adjectifs*. D'après cette qualification du verbe: «*je suis portant*, *ces hommes sont trompants; l'enfant est s'amusant*, équivaudrait à: — «*je porte*, *ces hommes trompent*, *l'enfant s'amuse.*" — Mais il y a bien des raisons pour ne pas admettre une telle assertion. 1°. Le participe *portant*, de la première phrase exprime déjà le verbe *porter* sans le verbe *être*. 2°. En soutenant que *portant* doit être considéré comme adjectif, alors *je suis portant*, *l'enfant est s'amusant*, n'exprime pas la même chose, que *porter*, *s'amuser;* car dans ce cas c'est une manière d'être, [et ici c'est celle de l'enfant], dont il est question; il faudrait donc dire avec *Destutt-Tracy*, dans sa grammaire: que les verbes n'expriment que des manières d'être. — «Que l'on dise (dit il pag. 91), *je dors*, *j'aime*, *je suis vaincu*, *je frappe* ou *je suis là*, on dit toujours: je suis d'une manière ou d'une autre:" et il à raison; car on ne peut attribuer une *action* ou une *passion* à une personne, ou à une chose, sans leur attribuer à la fois une manière d'être. Mais de là il ne suit pas, que le verbe n'exprime rien qu'une manière d'être. Quand je dis, *je cours* ou *je marche*, ma manière d'être est accompagnée d'une action, et cette *action* est exprimée par les verbes. Il pourrait ajouter, d'après l'opinion de plusieurs grammairiens, que tous les verbes ne sont pas des *actions* ou des *passions*. Rien n'est plus vrai; car quand je dis: *la pierre tombe; mon frère meurt; je me repose*, etc.; je ne leur attribue aucune action; — c'est alors une manière d'être accompagnée d'un évènement, d'un effet causé. — On n'a qu'à consulter la plupart des grammaires particulières et les soi-disant grammaires générales, pour se convaincre des vains efforts, qu'on s'est donnés, pour nous donner une définition des verbes. — Mais

tous ces efforts n'ont été infructueux, que parce qu'on a confondu la signification des verbes, considérés comme *mots*, et leur signification, considérés comme *partie du discours*. — Si, au lieu de s'attacher au sens intérieur des verbes, on s'était demandé: quelle est la fonction, que le verbe exerce [remplit] dans la proposition grammaticale d'un verbe transitif? on se serait convaincu, que, placé entre le *sujet* (nominatif), qui se dessine comme une personne agisante, et l'objet (acc. ou autre cas), chose effectuée, le verbe ne peut dessiner d'autre fonction que celle d'action de l'agent, pour être d'accord avec la personne. Le sens intérieur du mot ne peut dont servir qu'à déterminer, que cette action symbolique (ou, figurée, dessinée) doit être placée dans la classe des verbes actifs, passifs, neutres, etc.

Revenons maintenant à ces verbes qui, plus que tous les autres, sont d'une nature neutre, indépendamment de leur signification générale, comme partie du discours. Sous ce dernier rapport, le verbe ne se montre à la pensée, (l'imagination) que comme l'un des élémens du mécanisme grammatical; sous le premier rapport, il contient, comme toutes les autres parties linguistiques, la matière qui doit être modélée par ces instrumens, afin de pouvoir correspondre à la pensée, dont il donne le tableau.

1°. *Exister*, dans la première signification, celle *d'exister* en vertu de sa propre essence (*causa sui*), est un verbe neutre absolu, où le *sujet* et *l'objet* sont un avec *l'action*, c'est la substance de l'univers, la divinité de *Spinoza*, la substance, telle qu'on pourrait se l'imaginer, comme *per se substans*, contenant dans sa substantialité unique toutes les autres essences, qui n'en sont que des modifications. 2°. *Exister* en vertu d'une cause qui l'a produit. Ici le sujet n'est pas identique, ni avec l'action, ni avec un objet. 3°. *Exister*, d'une existence, qui doit être admise, parcequ'il est impossible qu'elle n'existe point. Ici *exister* exprime une action symbolique, verbe neutre absolu, mais sans es-

sence. — *Devenir*, commencer une existence qui n'était pas auparavant. Et devenir (A devient B). — *Etre*, dans toutes ses modifications, est le verbe neutre qui a besoin d'être expliqué dans toutes ses acceptions, sans quoi *l'être* de réalité et *l'être* modal pourraient être souvent confondus avec le verbe *exister*. — *Etre* est pris quelquefois dans l'acception *d'exister*, ce qui cause souvent de l'ambiguïté, en matière de philosophie: car, si tout ce qui *existe*, *est*, il n'est pas exact de dire, que tout qui *est*, *existe*.

Si Hegel dit dans sa logique (Enc. p. 100), que *l'être pur* (das reine seyn) exprime la première notion dans la doctrine de *l'être*, on pourra le concevoir d'après la marche de son systéme; si toutefois *seyn* est pris comme synonyme *d'exister*, mais dans le sens *d'être* quelque chose, ou d'être d'une telle ou telle manière, c'est à dire comme l'action symbolique de la réalité, cette assertion est fausse dans son propre systême: car *être* dans ce sens ne peut être une conception pure; et lorsqu'il dit (pag. 134): que l'existence est l'unité immédiate de la réflection en soi-même, et de la réflection en autre chose, il attribue à l'action d'exister une relation, qui n'a rien de commun avec l'existence absolue de la substance de Spinoza. Dans nos recherches sur la métaphysique du langage, il ne peut être question de la valeur de son système, mais uniquement de la signification de l'existence, qu'il assigne à l'existence de substance, laquelle n'est pas l'être d'nne réalité, mais l'existence absolue de toute existence en sous ordre. Dans la grammaire de Destutt-Tracy, qu'il veut faire valoir non comme une grammaire particulière, mais comme Gramm. Gén., on cherche en vain la différence entre *exister* et *être*. Au contraire, il s'explique d'une maniére très vague (pag. 93): « *Etre* et *exister*, ne sont pourtant pas parfaitement synonymes. *Etre* exprime plus ordinairement l'existence intellectuelle, abstraction faite de sa réalité, hors de notre esprit: et *exister* peint plus particulièrement l'existence positive et réelle, indépendamment de nous." Assurément le philoso-

phe sensualiste n'a pas remarqué, que cette distinction, toute vague qu'elle soit, contredit la description qu'il a donnée du *verbe*, qui, selon lui, ne serait qu'un attribut (p. 91), c'est à dire: *qu'il exprime, qu'une manière d'être est attribuée à un sujet, et que tout attribut est un verbe, ou du moins renferme un verbe. Toujours il consiste à dire, qu'un sujet existe en général, ou existe de telle manière particulière.*" — En tout cas, et conformément à ce qu'il a dit, c'est le verbe qui exprime *l'être* ou la *manière* d'être. — Voyons, ce que le verbe sera dans la signification *d'être*, lorsque ce mot exprime *l'existence intellectuelle.* — Dans ce cas-là, il exprimera l'action de penser, ou selon lui, de *sentir: je cours*, ce qui selon lui est, *je suis courrant*, pourrait s'exprimer ainsi: *je suis* dans la manière d'être de *sentir*, quand on est courant: car, sans y ajouter le mot *sentir*, il n'y aurait pas d'existence intellectuelle. Courir sera donc une *action*, car *être* suppose une existence intellectuelle, qui ne se conçoit pas sans *sentir*. Le verbe être n'exprimera donc pas seulement une *action symbolique*, mais une action proprement dite. Donnons maintenant la même phrase en employant le verbe *exister*. — J'existe courant (ou je cours) exprimera donc, je suis (ou existe) d'une manière d'être, telle que celle des choses existantes réellement, indépendamment de moi; — et alors *je cours* dépeint une manière d'être, sans que le sujet en ait la moindre sensation. — Il suffira donc, dans cette incertitude, de déterminer le sens que nous attacherons à ce terme *être*, dans notre terminologie philosophique, pour éviter tout malentendu à cet égard. *Être* n'y aura donc pas comme chez Hegel le sens: *d'exister*, en allemand *bestehen;* mais dans le sens que nous y avons déja attaché, en traitant de la réalité, soit objective, soit subjective, sans en déterminer l'essence. Rappelons-nous ce qui a été dit de *l'existence* sans *réalité*, et de la *réalité* sans *existence*. Être, sans autre détermination, sera donc l'action symbolique d'une réalité, *existante* ou *non-existante*. Nous ajonterons seule-

ment, pour explication, l'exemple suivant, qui servira en même tems à nous rappeler le sommaire des notions modales et réelles.

L'idée du néant de la réalité (puisque tout autre néant est impossible) est celle de l'absence de tout ÊTRE EXISTANT; *et l'existence pure est l'existence, qui ne comporte d'autre vérité que celle des mathematiques: car la* DURÉE *et* L'ÉTENDUE *pures, quoique d'une nécessité logique, n'acquièrent des vérités qu'en les appliquant aux réalités, soit objectives, soit subjectives. Toutes les catégories, prises isolément, (c'est à dire, sans être appliquées aux expériences) sont des existences pures; et les idées (c'est à dire les conceptions de la raison) inconditionnelles forment avec les catégories, et la* DURÉE *et* L'ÉTENDUE *pures, cet ensemble des vérités idéales, mais nécessairement existantes, qu'on pourrait nommer à bon droit, d'après l'exemple de Hegel, la science de la Logique, avec cette différence, pour [relativement à] son contenu, que cette science ne consiste qu'en ce qui est vrai, abstraction faite de toute réalité, de laquelle il n'y entre rien que la catégorie qualitative, c'est à dire, la notion abstraite d'être et de non être, et la limitation de l'une par l'autre. — Considérée ainsi, cette science est ni objective, ni subjective, puisque toutes ces existences, qu'on pourrait nommer les priorités, subsistantes dans leur isolement et dans leur abstraction, sont par cela même inconditionnelles. Elle ne contient pas l'être, dans le sens d'une réalité existante ou non existante, mais l'être pur, faisant partie des existences à part soi."*

C'est sous ce point de vue, que le verbe ÊTRE doit être considéré, dans la métaphysique des langues, en la distinguant *d'exister*, de *subsister*. Il est assez remarquable, que Destutt-Tracy, non obstant tout le vague de sa distinction *d'exister* et *d'être*, et malgré ce qu'il y a de contradictoire à son propre système, ait deviné, comme par instinct, que le verbe *être* est une idée *intellectuelle* (selon

lui *existence intellectuelle*), tandis qu'existence exprimerait plutôt l'existence positive et réelle, indépendamment de nous. Exprimée d'une manière moins vague, cette assertion serait plus rapprochée de la signification primitive *d'être;* car, comme notion, faisant partie dans l'ensemble des priorités, *être* plane, comme pensée, au dessus de réalité existante ou essentielle, et réalité sans essence.

Destutt-Tracy (qui a dit de très bonnes choses, dans sa *logique*, sur les vérités mathématiques, et sur l'existence du néant; choses dont on ne peut que s'étonner, quand on les compare à sa théorie, dans *l'idéologie*, proprement dite) aura apparemment pensé à cette existence idéale, dépendante de l'intelligence, qui par cette raison *est* sans *existence*, et de la réalité qui *existe* et qui *est* dans la réalité essentielle, qu'il suppose comme pouvant exister isolée de la notion d'être. Il se sera figuré, peut être, la réalité sans essence, n'ayant que *l'étance* ou *estance* (*), si toutefois ces mots étaient Français. — Cependant, il ne s'agit pas ici de recevoir ce mot comme terme technique, mais il s'agit de la signification, qu'il aurait, s'il était reçu [usité]; et dans ce cas, une réalité, qui serait *étante*, sans être *existante*, exprimerait le participe adjectif du verbe *être* purement intellectuel.

Voilà donc la première acception du verbe *être;* et, dans cette acception, être est une action symbolique, qui dans sa signification propre exprime la *faculté d'être*, et qui reste par conséquent *faculté* dans chaque réalité.

Quand à *l'être* en sous ordre, il en est comme de *devenir*, qui, n'étant pas *faculté*, peut se dire d'une réalité qui est déjà devenue.

(*) L'auteur dérive ces deux substantifs, verbaux et abstraits, des verbes neutres, *être* ou *estre* et dont le participe est *étant* ou *estant*, et de là il forme *étance* ou *estance*.

§ 275.

VERBES MODAUX COMME PARTIES DU DISCOURS.

Ils expriment, comme tous les autres verbes, des actions symboliques. — Considérés comme tels, ils ne sont ni actifs, ni passifs, ni neutres, mais des actions qui expriment l'état ou la situation du premier terme (l'agent) — un état qui indique son rapport au *troisième terme*. En d'autres mots, le premier terme est rapporté au troisième, non comme *agent* à ce qui est *effectué*, ou à ce qui a subi une influence, mais comme *l'agent* à sa *propre action* future, sans être l'action elle même; ainsi ils modifient cet acte. En termes de grammaire on dirait: le régime de ces verbes n'est pas un objet, mais un verbe modifié par le verbe modal. Par exemple:

« *l'homme* [1] | *peut* [2] | *errer* [3] ;" — « *l'animal* [1] | *doit* [2] | *mourir* [3] ;" — « *il* [1] | *veut* [2] | *sortir* [3]." — Quoique leur signification intérieure se présente, tantôt comme modalité des objets qu'ils régissent, tantôt comme conception modale du sujet pensant; ils expriment cependant tous ce qui réside dans la disposition facultative du premier terme (la personne symbolique).

Lorsqu'on dit: « *l'eau* [1] | *peut* [2] | *se geler* [3] ;" — « *la glace* [1] | *peut* [2] *se* | *fondre* [3]," — on veut faire entendre que *l'eau* et la *glace* possèdent la faculté de *faire* ce que le troisième terme exprime; et quoique ce mot *faire* n'exprime pas une *action* libre, et ne fait que suivre passivement une loi de la nature physique, *geler* et *fondre*, ne nous représentent pas moins une puissance propre, qui est virtuellement renfermée dans le premier terme, pour en sortir, comme cause, produisant nécessairement un effet, dès que l'intensité du froid ou de la chaleur change ce *pouvoir* en un *devoir* objectif. — On rencontre donc dans les verbes

modaux, subjectifs, et objectifs, soit ***primordiaux***, soit en ***sous ordre***, le même phénomène grammatical; et, dans tous ces cas, ils se présentent comme actions symboliques, dont le premier terme est un agent, une personne symbolique; il n'y a de différence que par rapport au troisième, qui, au lieu d'être objet, est une action, qui peut être accompagnée d'objets ou de sujets, représentés objectivement; comme: « *un* [1] *père* | [2] *doit* | [3] *surveiller ses enfans.*" Ainsi composée, cette phrase pourra se diviser, comme nous venons de le faire, ou bien l'imagination peut la traduire, en se la représentant plus analogue à la proposition ordinaire: « *un* [1] *père* | [2] *doit surveiller* | [3] *ses enfans;*" ce qui cependant ne dit pas exactement la même chose, car dans le dernier cas, le second terme n'exprime pas purement sa modalité facultative.

Au reste le verbe modal, exprimant d'aprés sa signification intérieure, non pas une *action*, mais une disposition ***d'être cause objective ou subjective***, est d'une grande importance, dans son rapport au mécanisme de l'imagination. — Ces pouvoirs, facultés ou dispositions, auxquels la philosophie critique doit remonter comme à la notion catégorique, qui est la source de toutes les autres notions, ont été traités trop superficiellement par les philosophes de nos jours. Pour épuiser toutes les priorités de l'intelligence humaine, l'analyse de la modalité (où la réalité d'une part, et les facultés primordiales de l'autre, se combinent) ne peut pas être explorée trop scrupuleusement. C'est surtout là, que la tendance de notre expérience subjective et objective, de se réunir dans la nature nouménale, apparait dans tout son jour. Si trop souvent on a confondu la signification de ***réalité*** et ***d'existence***, et que par là on à fait du tort aux recherches philosophiques, la confusion, qui a été causée par la synonymie ***d'exister*** et ***d'être***, en a fait bien autant, en considérant souvent la signification de ces deux termes comme identique.

Nous voulons parler ***d'être*** comme conception de ***faculté***

modale. La grande différence entre ces deux acceptions, dans toutes les langues, se manifeste déjà dans le style très familier; rien ne serait plus absurde que cette locution: «*cet homme existe* un *héros;* au lieu de: *cet homme est un héros;*" on dirait: «*le monde est existant*," pour dire que le monde, dont on a la perception, n'est pas une illusion; mais ce serait un contresens dans toutes les langues, dans lesquelles cette phrase serait traduite, que de dire: «*le monde existe étant:*" cependant tout en désapprouvant cette locution, il serait moins facile d'en dire la raison, laquelle consiste en ce que le verbe *exister*, dans sa signification modale, est le complément de la *possibilité* essentielle, la faculté immanente et constituante de l'objectivité et de la subjectivité d'une essence; et que *être* est le complément de la *possibilité* logique, et de ce qui constitue la *faculté* d'une réalité, soit essentielle, soit idéale. — Tout ce qui n'est qu'une illusion, n'est pas privé de réalité (quoique cette manière de dire soit adoptée) mais privé d'essentialité. On aurait tort de reprocher à un philosophe d'avoir employé *réalité* au lieu *d'essence*, puisque l'usage, qui est le tyran des langues, lui assigne ce sens; on dirait, de même et par la même raison, *être* au lieu *d'exister;* mais lorsqu'il s'agit de donner à ces mots la valeur précise et spécialement catégorique, on ne court pas seulement risque d'être mal compris par les autres, mais on risquerait encore de tomber dans une erreur, semblable a celle que le père de la philosophie n'a pu éviter. Mais ce qu'on pardonne à Kant, on peut le reprocher à juste titre à ses continuateurs. Hegel, par exemple, n'aurait pas du dire, que la notion de *l'être pur* (commencement logique) est l'abstraction pure, et comme telle *le* NEGATIF ABSOLU (*das absolut negative*) qui dans son acception immédiate est le NÉANT (Enc. § 87.) — Ce n'est pas même exact dans son propre système, — où il aurait du attacher *à l'être pur* la valeur d'existence pure, et c'est précisément à cause de ce *quid-pro-quo*, qu'il a été souvent mal compris, et l'on doit

s'étonner d'autant plus que ce philosophe, qui a déployé tant de subtilité dans sa logique métaphysique, ait pu tomber dans cette erreur, parce que son systême est un *idéalisme objectif*, dans lequel p. c. *l'idéalité* est *la réalité.*

Revenons maintenant à la notion *d'être pur* c'est à dire, *être* sans mélange de la notion *d'exister.* — Sous ce point de vue, *être* peut être conçu comme la faculté d'être aperçu, même sans la base d'une réalité essentielle, et dans cet isolément, tout ce qui se présente d'une manière factice, fictive, ou idéale, — EST. — L'idéalité donc est *réalité* sans objet ou sujet essentiel. C'est par cette raison que, même en pensant machinalement: « *Cet homme existe un héros*" est du *non-sens. L'héroisme* n'étant qu'une *réalité* sans *existence*, n'ôte ou n'ajoute rien à l'existence réelle de l'homme. Et ce serait un contresens, que de dire: *le monde existe étant;* car le monde *n'existe* pas, d'une manière *purement étante* (si sela pouvait se dire) mais par une manière essentiellement réelle. — On pourrait dire: « le monde *est existant*, et alors la locution ne pécherait pas par le *non-sens* ou le *contre-sens*, mais par la surabondance d'un pléonasme, entièrement inutile et oiseuse: car *être* n'aurait pas là le sens d'être pur, ou l'être de la réalité, non essentielle, mais d'être d'une essence, c'est à dire d'une réalité existante; et alors on affirmerait deux fois que le monde existe.

On ne peut trop le répéter, qu'il y a des existences sans réalité (existence pure et absolue) et des réalités sans existance. L'être pur, même dans le sens de faculté catégorique, et de loi de la pensée, est une existence pure; mais alors il ne s'agit pas d'une existence attachée à la réalité objective ou subjective, mais comme faisant partie des priorités, dont l'ensemble constitue l'universalité et la nécessité logique.

La signification primordiale *d'être*, considérée en soi, est celle de faculté de toute réalité existante et, comme faculté, elle contient la possibilité de ce dont elle est la faculté;

c'est donc la possibilité des causalités de cause et d'effet, de but et de moyen, de substance *causa sui*, et d'action et réaction réciproques; — elle s'élève donc au dessus de ces notions dynamiques, et elle représente à l'imagination la virtualité, soit opérante, soit latente, de la réalité existante; et telle aussi, elle se dépeint dans les verbes, elle y est, dans sa signification primordiale, l'action symbolique, dont la réalité objective et subjective est l'agent.

Mais (dira-t-on) pourquoi s'arrêter si longtems à la signification de ce verbe soi-disant substantif, qui suivant le DICTIONNAIRE UNIVERSEL DES SYNONYMES DE LA LANGUE FRANÇAISE, convient à toutes sortes de sujets, de substances ou de modes, et à toutes les manières *d'être*, soit réelles, soit idéales, soit qualitatives? — Nous répondrons, que c'est par cette raison même, qu'il est très difficile, non pas de se représenter par la pensée, mais d'inventer un mot qui, à défaut d'autres, suffirait à exprimer le sens primordial *d'être*, un mot qui dépeindrait exactement la valeur de l'action symbolique d'une faculté. Et lorsque le rédacteur du Dictionnaire, voulant définir ce verbe avec plus de précission, dit dans une note (p. 430): *Je dirais, que le verbe être sert ordinairement à marquer l'existence intellectuelle, c'est à dire, l'existence des idées dans l'esprit; que celui d'exister exprime la simple existence réelle; et celui de subsister, l'existence réelle continuée*, ce qui est assez conforme à l'opinion de Destutt-Tracy; on n'en est pas plus avancé; nous conviendrons sans réserve, que, quoique nous croyions l'avoir défini comme action, dont la réalité ou plutôt la *faculté* est l'agent, il s'en faut bien, cependant, que nous l'ayions précisé autant qu'il le *faut*. Pour répondre exactement à l'idée que nous en avons, il nous faut un mot qui par son sens comme partie du discours, et par sa signification intérieure, y soit parfaitement analogue.

Peut-être, qu'en commençant par les verbes inpersonnels neutres, qui expriment des résultats immédiats d'une faculté, nous approcherions plus facilement du but de trouver

cette action symbolique, dépendante d'une faculté qui soit son conditio *sine qua non. Il grêle, il gèle, il arrive, il sied, il conste*, cet; où *Il* n'est pas le pronom personnel, *il, elle*, mais l'agent caché, qui exprime *l'état, la situation* qui précède immédiatement *l'action*, la condition de l'évènement, que le verbe exprime; sans cette FACULTÉ préalable, qui est cet *Il.* (All. *es*, Holl. *het*, Anglais *it*), l'évènement n'aurait pas lieu. C'est cette *virtualité objective* ou *subjective* qui est la personnalité. Les verbes Latins; *decet licet, opportet, competit* (dans un sens modal, *contingit* (sign. arriver) *est* (impers) dans les locutions telles que celles-ci: *il est des forfaits qui ne restent jamais impunis*, pour dire avec plus d'énergie: il y a des forfaits, etc.

Mais pour que le verbe *être* ait la signification dont nous parlons, un sens réfléchi, une activité symbolique d'un agent se repliant sur son propre agent, p. e. *s'être* (c. a d. être soi), si cela pouvait se dire, dans un sens *impersonnel pronominal*, dans une telle locution: *il s'est*, en parlant de la réalité p. e. d'un phantôme, et s'ÊTRE (*c. a d. s'être à soi*) être d'une essence; et alors *être* d'une faculté, ou virtualité *latente*, ou *s'évertuante*, serait synonyme de: *il s'existe* (*existe soi*) en disant, *il s'existe* pour signifier *il existe à ou en soi*, on exprimerait l'acte symbolique de l'existence pure, dont la *non existence* est impossible. Ici *l'existence pure* n'a rien de commun avec l'existence de la réalité (essence), mais elle se rapporte à l'existence de ce dont la *non existence* ne peut être pensée, telle que l'indestructibilité de la vérité des notions des facultés intellectuelles, dont l'ensemble forme l'intelligence humaine. C'est surtout dans l'appréciation du point de départ de la philosophie de Hegel, qu'il importe de bien distinguer le sens, qu'il faut attacher aux différens termes ou mots, qu'expriment les verbes *être* et *exister*.

Pour pouvoir se former seulement une idée souténable de l'assertion de Hegel: *qu'être* et *penser* sont identiques, il faut attacher à ce terme la signification de *existence pure*,

et voir, dans ce qu'il appelle *penser* la raison, ou, en général, l'intelligence, dont la vérité serait indestructible, mais dans l'absence de *l'acte de penser :* car l'acte de penser diffère de penser, considéré comme faculté de penser, et l'un et l'autre se distinguent encore des notions; les vérités, qu'elles contiennent sont tellement vraies et existantes, qu'il est impossible, qu'elles ne soient pas. Ce sont donc des existences, et si elles se manifestent dans l'intelligence, elles ne peuvent *être* qu'identiques avec l'existence nécessaire, absolue, et pure, indépendamment de l'acte de penser. Si dans son point de départ, il affirme que *le néant* et l'existence pure, (qu'il nomme l'être pur) sont identiques, il est encore dans son droit, pourvu qu'il entende par *néant* l'absence de toute réalité; et un tel néant contiendrait les lois de la pensée et de l'intuition, et serait identique avec elles. — Sous ce point de vue, on peut rejeter son systéme, comme une fiction, qui ne peut être prouvée, et qui n'est même pas admissible comme hypothèse, mais non pas comme absurde: car dans un état de l'univers, privé de toute RÉALITÉ (si une telle situation était possible), le tems et l'espace vides, et avec eux toutes vérités mathématiques, et les lois de la pensée (sans un être qui pense) ne seraient pas moins des existences pures et indestructibles. C'est toujours un gain pour la philosophie, que d'avoir conçu une idée primordiale, bien déterminée dans une représentation de l'imagination, et comme telle on peut considérer le début du systême de Hegel. En privant le grand tout de toute réalité, et en lui conservant toute existence dans l'ensemble de sa priorité, on trouverait dans son systême le germe d'une philosophie bien arrondie, où la raison éternelle, faculté créatrice, serait la divinité absolue et conservatrice; non par une causalité, mais par sa seule faculté idéale, devenant réelle en ouvrant les idées universelles de son existence, d'où la nature sortirait dans une parfaite conformité à ses vérités increées, également éternelles avec la faculté créatrice et conservatrice, où elles résident. Si c'est là le noyau de

son système (comme nous aimons à le croire), alors c'est là assurément que la philosophie Schellingienne aurait dû aboutir, si elle eût pu rester conséquente dans sa marche.

Pour notre hypothèse, il suffit de comprendre par l'existence pure (le s'exister) la totalité des facultés de l'intelligence dont il est impossible de se figurer la *non existence*. Sous ce point de vue, c'est cette idéalité indestructible qui plane, pour ainsi dire, au dessus des deux réalités de l'univers, dont la réalité objective et la réalité subjective se trouvent identifiées dans leur nature nouménale, que sans la connaitre nous supposons *l'en soi* [le fonds, le principe] des deux natures phénomenales.

Nous reviendrons sur cette existence absolue de l'intelligence, ou de la raison éternelle, qui subsisterait même dans le néant de la réalité, lorsque nous aurons donné un plus ample développement à l'analyse du mécanisme des langues, et à la nature subjective-objective des significations intérieures des *mots*.



Quoique nous ne croyons pas, qu' on trouvera dans aucune langue des verbes *Impersonnels pronominaux*, comme *exister* et *être*, dans leur signification primordiale, il y en a cependant qui s'en approchent par leur forme. — En français, cela se voit entr'autres, dans quelques verbes pronominaux, qui ne peuvent se séparer de *se*, *me*, *te*, sans perdre leur signification intrinsèque; tels que *s'évanouir*, qui dans sa signification de *disparaître*, retient une nuance de réciprocité impersonnelle; *s'épanouir*, qui a la signification où s'attache celle de *surgir*, *exoriri*, faculté qui de latente qu'elle était se fait connaitre par une réalisation. Dans un sens tout subjectif: se *souvenir*, qui, sans qu'on puisse tourner la phrase en: *souvenir soi* ou *à soi*, est un acte, ou un *agent*, peu prononcé, *agit et se replie* à la fois sur

soi, et où le sens de *s'être* est caché; réciprocité que l'imagination se peint d'une manière moins fugitive et cachée dans le verbe *se rappeler*. — Quelques *verbes deponents*, *verba deponentia*, qui à leur forme passive joignent un sens actif, comme *utor*, *fruor*, *potior*. — Cette réciprocité est encore plus manifeste dans quelques verbes moyens, *verba media*, comme dans la langue Grecque où cette signification est éminemment celle de *je* et *me*, *tu* et *te*, *il* et *se* qui se pénètrent mutuellement, surtout ceux, dont CHRISTOPHORUS WOLLIUS parle avec beaucoup de discernement dans sa dissertation: *de verbis Graecorum mediis* où en refutant J. CLERICUS, *de verbis mediis* il dit § XV: »Vere, Κατ'ἐξοχὴν, *proprie eminenterque media ea sunt verba*, *quae*, *praeter terminationem mediam*, VIM *reciprocam seu reflexivam per* SE IPSA *et* SUOPTE *continent natura*, *adeoque actionem cum passione mixtam*, *pregnanti quasi sensu*, *sed nativo eo et origine prima designant*.

La différence entre *exister* et *être* (*existence* et *réalité*), telles que l'imagination se les représente, et dont on voit les traces dans le mécanisme des langues, est d'une grande importance pour la philosophie critique, dans son application des idées primordiales à nos deux expériences. Quant à *l'existence pure* et *à l'existence de la réalité*, qui rend la dernière essentielle, et qui sans être accompagnée de l'existence, ne serait qu'une *réalité pure*, c'est à *dire*, une *idéalité*, un *être imaginaire* (ens imaginarium), s'il fallait encore d'autres distinctions pour différencier le sens primordial de ces deux verbes dans leurs deux acceptions, on pourrait dire: *l'existence* d'une réalité est le résultat d'un *devenir* (naître) de l'essence, et *l'existence pure* est ce, dont la *non-existence* est impossible. Tout ce qui, pour être, a dû devenir, acquiert par cela même une existence; qui cependant ne se détruit pas, quand la réalité existente périt; elle n'est que séparée de ce qui fut pour elle la faculté de son manifestation dans le *devenir*, l'apparition des phénomènes dans le tems: car la nature phénoménale, soit

objective, soit subjective, ne fait que produire les séries des choses apparaissantes. Dans une fiction de l'imagination, par laquelle on attribuerait à l'existence pure une activité virtuelle, comme dans le mécanisme des langues, ce verbe renferme le sens d'une activité symbolique; l'existence pure serait représentée comme faculté universelle de tout ce qui existe nécessairement, tel que tout ce qui appartient aux facultés du moi pensant; comme la pensée pure de Hegel, qui, sans un être qui pense, est une faculté productrice et créatrice. — Cette assertion peut paraître bien paradoxale, mais toute paradoxale qu'elle soit, il ne lui manque pas une possibilité logique; et on doit bien l'admettre, comme conséquence nécessaire, dans un dogmatisme anti-critique quelconque, où les phénomènes seraient envisagés comme noumènes; mais cette idée pourrait très bien être admise en considérant les phénomènes, et toutes les facultés, comme phénoménales, identifiés dans une nature nouménale, ou la raison éternelle comme faculté productrice des deux manières de se manifester phénoménalement. Elle même serait alors la puissance virtuelle de la création éternelle. — Hegel (dans la préface de *sa Phénoménologie de l'esprit* p. LVI), sans y songer peut-être, admet un état nouménal des phénomènes dans son *Idéalisme objectif* en disant: — le phénomène (die Erscheinung) est le *devenir* (das entstehen) et le périr (das vergehen) de ce qui lui-même ne nait pas et ne périt pas; mais qui est en soi, et ce en quoi consiste la réalité et le mouvement de la vie et de la vérité." — En le traduisant moins littéralement le sens de cette assertion serait: « les phénomènes qui nous apparaissent dans un changement continuel d'un état dans un autre, en *devenant* ce qu'ils n'étaient pas et en *s'évanouissant*, pour renaitre dans une autre manière d'être, ne sont pas ce qui nait et périt, pour renaître encore; mais ils sont ce qui est en soi, c'est à dire, la réalité de la vérité, et le mouvement de sa vie." — Assertion qui contiendrait un contre-sens insoluble, sans la supposition, que les phénomènes, tels

16 *

qu'ils nous apparaissent, ne sont pas tels, qu'ils existent, abstraction faite de notre manière de les percevoir; ce qui est diamétralement opposé à son systême. — *Devenir*, dans le sens de renaitre sous une autre forme et non pas *l'exoriri* de ce qui n'était pas; — *Devenir* dans ce sens, qui est la *texture* immanente et inextirpable de sa philosophie, n'admet pas un *au delà* (jenzeit) de notre connaissance. (*). — Si *Kant*, en traitant de la *raison pratique*, se hasarde dans les régions *nouménales*, dont il nie toute connaissance dans sa *raison théorique;* Hegel, tout en niant *l'existence* nouménale, ne voit dans les phénoménes que la vérité absolue qui se meut à travers tout ce qui *devient*, pour arriver finalement à l'esprit, qui n'est dans les *phénomènes-nouménales* (car il est impossible de leur assigner une autre dénomination) que ce qu'il deviendra après toutes ses métamorphoses. — Cette verité absolue est TOUT; *le résultat*, qui n'est que ce qu'elle sera finalement, en devenant sujet, ou le *devenir* de soi-même, et c'est en quoi consiste sa nature (†).

D'après l'expérience de notre faculté de penser, qui est l'imagination et qu'on ne doit pas confondre avec la faculté de connaître, *être* est ce qui constitue la réalité, soit essentielle, soit idéale; de là vient, que le verbe être a tant de significations distinctes, qui toutes cependant (si l'on en excepte celle d'existence pure et *d'être*, verbe auxiliaire employé pour dénoter le passé) ont une faible analogie avec *s'être* (*être soi.*) — En disant, *c'est un homme; il est sage*, le verbe *être*, sans exprimer la signification primordiale de réalité, est cependant pris dans le sens d'une manière *d'être.* Mais en disant: « *le tems est*, *l'espace est*, *les lois de l'entendement sont*, sans y ajouter un prédicat, ou sans qu'on l'emploie dans le sens *d'exister*, on leur attribuerait une manière *d'être* qu'ils n'ont pas; et en disant, qu'ils

(*) Voir Encycl: 3me Ed: p. 50. 51.

(†) Phénomen. préface p. XXIII.

sont des existences, *sont* ne serait employé que pour dénoter le rang qu'il occupe parmi les conceptions, où ils doivent se placer, ou bien le signe =, comme 4 + 5 = 9. — Qu'on dise en français *j'ai été*, et en Italien ou en Allemand *je suis été* (sono stato; ich bin geweset) *être* n'est qu'une manière de dire, comme dans tous les cas, où l'on ne peut penser ni à *être* = réalité, ni à ce verbe = manière d'être; — toutes distinctions, qu'on pourrait prendre pour de vaines subtilités dans les grammaires particulières, où le but principal est d'apprendre à parler et à écrire ce que l'on pense, d'après les règles conventionnelles et les manières de dire, reçues par l'usage dans une telle ou telle langue, mais dans la métaphysique du langage, et plus encore dans la philosophie, on ne saurait trop s'attacher à traduire les signes, qu'on emploie pour exprimer la pensée, dans la langue de la pensée elle-même. — Quand en traduisant mot pour mot de l'Allemand en français cette phrase: Diese Antworten werden nicht verstanden; *Ces réponses deviennent pas comprises;* pour dire: *ces réponses ne sont pas comprises;* ce serait un non-sens pour celui qui ne saurait pas l'Allemand, et qui ignorerait, que dans cette langue l'auxiliaire: *Werden* signifie exoriri, *devenir.* En connaissant la valeur de ce mot, pris pour l'auxiliaire d'un verbe passif, il n'aurait pas besoin de le traduire d'abord en français, mais la locution serait tout aussitôt remplacée par la pensée immatérielle qu'elle renferme.

Etre, que ne rend qu'imparfaitement l'auxiliaire du verbe passif, peint d'autant mieux la signification du parfait par la forme pronominale. Dans la locution: — *Je me* suis *plaint*; ce qui ne veut pas seulement dire: *Je plaint moi;* mais elle exprime l'action réfléchie du *sujet* (l'agent symbolique) qui se replie sur soi même, en subissant sa propre influence. — « *Elle s'est apperçue de la fausseté de son langage.* — peut signifier: *Elle a apperçu la....* mais dans, *elle s'est* apperçue de... *elle* n'a pas seulement apperçu la fausseté... mais en outre

soi-même. Dans les verbes pronominaux, surtout ceux qui ne peuvent être séparés de leur pronoms, *l'agent*, qui est à-la-fois *sujet* et *objet*, exprime une faculté de la réalité agissante et réagissante, que sa signification interne soit objective, ou bien qu'elle soit subjective; par exemple, quand elle est objective: « *ces substances liquides s'évaporent;*" et de même, lorsqu'elle est subjective: — « *Cette personne s'évertue.*" — Et au temps passé, *indéfini*, la langue française exige avec raison le verbe *être* comme action symbolique d'une realité potentielle." — « *Ces substances liquides se sont évaporées. — Cette personne s'est évertuée.*

Nous avons vu, que les verbes modaux, qui expriment une virtualité par l'action symbolique, ont pour troisième terme un verbe, qui exprime l'action produite par la faculté du second terme; ils ont en outre pour troisième terme une proposition entière à part soi, précédée du pronom *que* (le *quod* des Latins ou le ὅτι des Grecs), et alors ce troisième terme indique le résultat de l'agent potentiel, et se présente à l'imagination non comme l'action, mais comme le pouvoir (puissance, faculté), renfermé dans l'agent. — L'action n'aurait pas lieu, sans que pour cela la faculté en subit le moindre changement. p. e. « Il se *peut*, que l'évènement n'ait point lieu *essentialitèr*," « Il *arrive* souvent, que les suites sont moins fatales qu'on ne l'avait craint (nécessité soit physique soit morale). Il *faut*, que ces vues s'accomplissent." Ce sont surtout les facultés intellectuelles, « je *vois*, que... je *sens* que... je *pense*, je *conçois*, je *juge*, *j'exige*, je *conclus*, *j'augure*, qu'il en sera, comme je l'ai prédit.

Ce sont les facultés, renfermées dans les réalités existantes des deux natures que nous connaissons, dans lesquelles peut se trouver l'apogée de la philosophie critique; c'est là que les phénomènes objectifs et subjectifs se manifestent à l'imagination, au plus haut dégré que la pensée humaine puisse atteindre. C'est dans les facultés de l'esprit et dans celles de la matière, que les phénomènes des deux sphè-

res, les deux espèces de réalité que nous percevons par l'expérience, s'approchent mutuellement, les unes des autres, de manière à se réunir dans une source commune, dont il est impossible de méconnaître la tendance. Si, d'après la pensée que nous en avons, nous disons: « *La matière se fond, s'évapore, tombe, coule, subit l'influence que les lois de la nature exerce sur elle; elle ne peut résister, ni aux impulsions qu'elle en réçoit, ni à celles des propriétés de sa propre essence;* en tout cela, il ne s'agit pas seulement de la causalité, dont toutes ces opérations sont les effets, mais encore et principalement de ces facultès, et de ces dispositions naturelles, qui la rendent susceptible de recevoir les impressions; cela ne s'applique pas seulement à la matière organisée, mais aussi à celle, que nous appelons inorgànisée, inerte, morte; pour qu'une matière, une objectivité quelconque, puisse être considérée, dans un sens absolu, il faudrait même pouvoir nier les lois de l'attraction, de la répulsion, de la gravitation, de la cohésion. — Tant que la nature physique nous convaincra, par l'expérience, de toutes ces forces immanentes et facultatives de la matière, et de tout ce qui est réalité objective, le *hylozoisme*, qui fait partie de la vie universelle, restera une vérité indubitable de l'univers objectif et de la nature physique. — L'imagination, conforme à ces phénomènes potentiels, sans lesquels la nature physique et ses lois causales seraient inexplicables, s'élève, pour ainsi dire, instinctivement au dessus des causalités; et le mécanisme des langues, qui admettent un *agent personnel* dont la faculté d'agir préside à l'action symbolique, dépeint dans chacune de ses propositions grammaticales, cette *subjectivé* de la nature objective.

Kant, pour éviter peut-être la contradiction contre le résultat de sa philosophie partielle, s'oppose au *hylozoisme* en disant (*):

(*) Metaph. Anfangsgr der Naturwissenschaft, p. 121.

« Sur la loi de l'inertie de la matière, jointe à la permanence de sa substance, repose la possibilité d'une science de la nature proprement dite. Le contraire de la première (les inerties), et de là la mort de toute philosphie de la nature, serait le *Hylozoisme.*" Il est vrai, qu'en admettant une subjectivité dans la matière, son système partial aurait encore plus de peine à se soutenir contre l'idée d'une nature pensante.

En admettant des propriétés facultatives dans la matière et une jubjectivité de la nature objective, la distance entre les deux branches du dualisme de notre intelligence commence à s'amoindrir [à diminuer]; ce qui ne veut pas dire, cependant, que de cette manière on y trouverait une tendance à faire disparaitre ce dualisme; il restera bien indestructible; aussi ne s'agit-il pas d'en faire une identité absolue; mais il s'agit de faire voir une tendance vers une nature nouménale, dans laquelle s'identifieraient les deux natures phénomenales, sans changer de matière; ce rapprochement serait moins un rapprochement réciproque, qu'une tendance vers un milieu indifférentiel. C'est l'idée de deux espèces de facultés, qui auraient cela de commun, que l'une et l'autre se trouveraient douées d'une analogie de plus, avec l'hypothèse, telle que nous l'avons exposée, et que cette analogie résiderait dans la conception de la modalité facultative, qui plane sur les deux hémisphères de notre intelligence.

Mais si ces forces latentes des facultés, différentes des actions qui en émanent, se dépeignent dans les significations des parties du discours, d'une manière symbolique, elles ne s'y dépeignent pas avec moins de ressemblance typique dans les significations des mots, indépendamment du mécanisme syntactique.

---

§ 276.

La signification des mots, indépendamment de leur sens symbolique, considérés comme parties du discours.

Toutes les facultés intellectuelles du MOI pensant, qui, comme nous avons vu, ne sont que les différentes modifications de l'intelligence humaine, sont inséparables de cette faculté générale de l'intelligence que nous avons désignée sous la dénomination de L'IMAGINATION: car, sans elle il ne serait pas même possible de penser; elle est en outre une intuition, qui accompagne toutes les modifications du sens interne, et comme telle une intuition intellectuelle, ou l'intelligence intuitive, et la mémoire, qui se rappelle le passé. A un certain degré de son développement, elle juge avec une perspicacité et un discernement, dont il est difficile de définir la manière d'être, elle juge des traits de de ressemblance et d'analogie de toutes les réalités objectives et subjectives, desquelles nous avons des perceptions, tant dans la nature pensante, que dans la nature [corporelle], qui est dotée d'un caractère particulier différent, mais dont les traits, soumis au même type général, se ressemblent, et dont on pourrait dire:

« *Facies non omnibus una*
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum."

Tout a sa physionomie particulière, la physionomie de la voix, celle de la démarche, celle des mouvemens, etc, que nous reconnaissons dans les différentes personnes qui nous sont connues. C'est aux traits particuliers de leur écriture, souvent à ceux de leur style, à ceux de leur manière d'envisager ce qu'il y a d'objectif ou de subjectif dans les choses, que nous les reconnaissons.

Les cinq ou six modifications de notre sens externe, quelque soit la diversité qui distingue les sensations, que

nous en percevons, ont des marques et des empreintes, qui se ressemblent, et il en est de même des impressions dont nous sommes affectés par les réalités de notre conscience interne; et nos penchans, nos désirs, toutes nos velléités, ne sont pas exceptés de ces conformités internes ou externes qui frappent notre imagination. C'est par cet esprit de discernement que l'on jugera souvent, et non pas toujours à tort, du caractère intérieur d'une telle ou telle personne par les traits de la figure, et même lorsque nous nous trompons, nous y aurons apperçu des marques qui dépeignent à notre manière de voir un intérieur que nous y croyons analogue; surtout quand nous la voyons pour la première fois, et sans avoir été induits [influencés] par d'autres circonstances, à la juger comme telle. La première impression de l'ensemble des traits a déjà éveillé malgré nous cette sympathie ou cette antipathie dont, dans les premiers momens de l'entrevue, nous n'avons pas été les maitres. C'est l'objet qui nous a fait juger du sujet, ou en termes plus populaires, c'est le corps qui nous a fait juger de l'âme; nous sommes convaincus, comme par un instinct, qu'il faut une ressemblance d'une spécialité étrange [extranea], et *sui generis*, entre la matérialité et la spiritualité, une ressemblance entre deux choses diamétralemet opposées l'une à l'autre; entre les facultés objectives et les subjectives, entre la nature physique et la nature morale.

C'est cette ressemblance des deux ailes de notre *dualisme*, tantôt convergeante, tantôt divergeante, que nous observons dans les différentes significations des mots, que l'imagination saisit sans peine, et comme machinalement, non-seulement chez l'homme adulte et cultivé, mais tout aussi vite, si non plus vite encore, dans la pensée de l'enfant, et dans celle de l'homme vulgaire, avec cette différence, que les derniers ne trouvent rien d'énigmatique dans ces dissemblances ressemblantes, tandis que l'homme qui réfléchit mûrement sur sette dualité linguistique, répandue dans tous les idiomes connus, ne trouve pas facilement la

raison de ce dualisme que l'imagination a déposé [a mis, placé ou introduit] dans ces langues matérielles dont elle est l'âme. Tout ce que les phrases expriment par des voix articulées [par des sons articulés], elle le voit; ce ne sont pas seulement les phénomènes visibles, mais aussi ceux qui dérivent de l'audition, les réalités du goût, de l'odorat et de tout ce qui dépend des organes du sens externe; les phénomènes du sens interne, les nuances de la volition, de l'entendement, ressortant de la conscience intime, les sensations mixtes, et celles qui sont purement instinctives — enfin, tout ce qui appartient aux réalités, aux existences pures ou composées; toutes les objectivités et toutes les subjectivités, en un mot, tout est transformé par elle en images, en symboles, en représentations sensibles, qu'elle produit [ou plutôt rappelle] par la mémoire. C'est par cette faculté créatrice, qu'elle transforme le sens propre des mots en sens figuré, et ces transformations sont de deux espèces différentes; tantôt c'est la signification subjective, transfigurée en objective, tantôt c'est cette dernière qui l'est dans un sens subjectif. — On n'a qu'à réfléchir sur quelque mot qui tombe dans cette catégorie. — *Découvrir*, *dévoiler*, *aspirer*, *convaincre*, *comprendre*, *grandeur d'âme*, *magnanime*, *pusillanime* et plusieurs adjectifs, qui, ainsi que les abverbes, sont tous qualitatifs, considérés comme parties du discours, et dont le sens intérieur exprime des quantités. « *Quanto* cum *dolore* vidi;" — dans cette phrase, ce n'est pas seulement l'adjectif *quanto* qui exprime une qualité de la *douleur*, mais la *douleur*, qui au propre, est corporelle, remplit les sensations de l'esprit. *Magna tristitia*, *haute idée*, *basse flatterie*, *amples désirs*; un *rang* élevé, des *idées* étroites, des *calculs* froids, etc: un *noir* pressentiment, *Viridis* senectus.

Le contraire a lieu dans les significations objectives, représentées par des locutions d'un sens moral. Une solitude *triste*, un aspect *animé*. Un *état* désespéré, une *couleur* ravissante. Un bâtiment qui *menace* ruine. Ce calme *an-*

nonce l'orage. Les étoiles *racontent* la gloire de la Divinité. La nuit *m'apportera* des conseils, etc. Sans répéter ce que nous avons déja dit des verbes qui ont tous des significations d'actions symboliques, lors même qu'ils n'ont aucun trait à des opérations qui ne se rapportent qu' à des objets. Ces plantes se *réjouissent*.... elles *haissent* la sècheresse qui les tue. — Cet évènement sinistre a *trompé* mon attente.

On a fait beaucoup de recherches sur l'origine et la première formation des langues; recherches historiques qui dans le fond ont très peu d'importance pour la philosophie; l'origine immuable et permanente de toute langue possible est l'imagination, qui se développe dans l'enfant, comme elle a dû le faire dans toute l'espèce humaine. C'est elle, qui se retrouve dans toutes les langues; si, comme les recherches de la connaissance comparée [comme les résultats de la grammaire comparée] le prouvent, les langues Latine et Grecque forment un milieu entre le sanscrit et la langue Mesogothique, et celle-ci le milieu entre le Latin et le grec d'une part et les langues modernes de l'autre; si toutes ces langues se ressemblent sous beaucoup de rapports, il ne faut chercher la cause de ces traits de famille uniquement dans le contact qu'on suppose avoir eu lieu entre les peuples, qui s'en sont servis, mais plus encore dans la conformité inaltérable de la pensée créatrice, langue pensante et pensée, qui est la source de toutes les autres, qui en dérivent. — Ce ne sont pas seulement les mots qui dépeignent les pensées et le dualisme de notre intelligence; mais, comme nous le verrons ci-après, les voyelles et les consonnes, toutes les qualités des sons, et les sensations qu'elles produisent, qui sont toutes renfermées dans l'analogie universelle, sensations des différentes facultés objectives et subjectives de notre sens externe et interne; — les sensations qui s'impriment dans notre conscience intime au moyen de la faculté de la vue, de l'ouie, du toucher, de l'odorat, du goût, ainsi que celles des facultés intellectuelles, se ressemblent sous ce point de

vue; et la faculté de l'ouie, en nous procurant les sensations acoustiques, nous fait éprouver cette analogie qui est différenciée dans toutes les autres, par des nuances, qui les distinguent, sans altérer ce qu'elles ont de commun. C'est de là, qu'outre la ressemblance de ce qu'il y a d'objectif et de subjectif dans la dualité de notre intelligence, il y a encore de la ressemblance entre les différentes significations des qualités des deux réalités. On dit: des sons *rudes*, *luisants*, *sombres*, des couleurs *obscures*, *claires*, *fixes*, *vacillantes*, etc. Dans tout cela il y a du propre et du figuré; et c'est encore de là, qu'il y a des significations vagues, qui se repoussent, s'attirent, se balancent, qui ont, pour ainsi dire, deux faces. Toutes ces différences se montrent dans l'infinité de leurs nuances. Pour épuiser tout ce qui reste à observer dans les significations *objectives*, *subjectives* et *mixtes*, et dans la manière dont elles s'approchent les unes des autres, et se séparent, il faut y ajouter la certitude (qui est un fait immédiat de notre expérience), que l'objectivité a son caractère subjectif, et la subjectivité son caractère objectif, dépendant principalement de ce qui se rapporte aux facultés modales de leur réalité. Ces deux facultés, quant à notre sujet pensant, sont la faculté de savoir, d'où découlent les facultés de connaitre, et la volonté ou la faculté de vouloir, qui embrasse les facultés en sous ordre de désirer, d'avoir des penchans et des velléités. — La premiére, le *savoir* est ce qu'il y a d'objectif dans notre subjectivité; la seconde, le *vouloir* (qui dans l'homme n'est que le libre arbitre), est la subjectivité pure du moi pensant, la faculté qui (comme J. G. Fichte s'exprime) se pose comme sujet, par l'acte d'un *moi* absolu, ou à soi, le moi nouméne, appartenant à cette nature que nous ne connaissons pas, mais qui comme sujet posé, est identique avec le principe du *savoir*, ces deux facultés vouloir-savoir et savoir-vouloir sont le terme que nous ne pouvons dépasser.

Mais si la subjectivité est inséparablement unie à son élé-

ment objectif; son élément logique, la nécessité logique du savoir, l'objectivité l'est également à son élément subjectif. La matière, l'univers physique, se développe d'après les facultés inhérentes qui, lors même, qu'on voudrait le considérer comme ignorant les buts, lesquels la matière ne laisse pas de remplir, ne peuvent se concevoir que comme soumises à une espèce de volonté, de penchant, ou de tendance, qui, tout en s'ignorant, n'en existe pas moins, dans sa réalite (essence réelle); ce n'est donc pas un *savoir*, qui accompagne cette volonté aveugle, mais un pouvoir-vouloir, ou vouloir-pouvoir, posé par un *moi* absolu, qui ne peut s'élever à la valeur d'un sujet pensant. — C'est cette dualité que l'imagination se propose en s'élevant jusqu'au point culminant de toutes les représentations en sous ordre, et telles, qu'elle en a déposé les significations dans les langues. — Tout le monde reconnait ce double sens dans les mots, qui expriment ces représentations, à double face, de l'imagination; et à ceux, qui ne se conduisent en pensant que machinalement, par le sens commun, il paraitrait une question puerile, si on leur demandât, par exemple: d'où vient que par le verbe *découvrir*, pris dans sa signification la plus littérale, c'est à dire, *ôter une couverture*, *ou vêtement*, — d'où vient, que ce verbe a reçu une signification qu'on appelle figurée, où l'on ne pense pas même à une chose couverte, mais seulement à ce qu'on a trouvé en cherchant, ou peut — être par un heureux hasard? — Ou, quelle peut être la raison, que dans les langues les substantifs qui ne désignent que des matières *inanimées*, lorsqu'ils précèdent un verbe, sont représentés comme des *personnes*; et qu'en disant: *cette pierre a écrasé un homme*, cette pierre fait la fonction d'une personne du genre féminin? — Et cependant, toutes pueriles que paraissent ces demandes, on ne pourrait y répondre que par l'analyse du dualisme antithétique, qui se manifeste avec la plus grande évidence dans l'imagination qui, en dépeignant les deux faces d'une signification, y trouve à-la-fois *et* la ressemblance typique

et symbolique *et* leur dissemblance intrinsèque et proprement dite.

La nature objective et la nature subjective considérées comme puissances phénoménales, telles que l'imagination les compare (*) dans leur réciprocité facultative.

§ 277.

En remontant des réalités jusqu'aux activités des deux causalités, on ne s'est pas encore placé sur le terrain de la potentialité, qui précède dans la pensée la conception de cause et de but, qui l'un et l'autre sont les inhérences de la substantialité matérielle, et de la substantialité spirituelle, et où résident les forces virtuelles et latentes des objets et des sujets des deux natures phénoménales. C'est à cette hauteur de la pensée, que la nature subjective et morale ne peut être comprise dans un état d'isolement de son objectivité, ni cette dernière isolée de sa réalité subjective et morale. Tout s'y réduit, en dernière analyse, à l'union du savoir — vouloir et du vouloir — savoir, du *devoir être* et du *devoir faire.*

En traitant de l'action et de la réaction réciproques, dans un sens absolu, nous avons déjà observé la tendance de la nature phénoménale, tant physique que morale, vers l'univers, ou l'univers considéré en soi; mais cela ne faisait qu'expliquer et concilier son dualisme, quant à la transition de son activité, ou de sa force impulsive et productive dans les réalités qui la subissent, mais sans résoudre le problême de la dualité, par la tendance mutuelle des virtualités qui résident dans ces mêmes réalités, et sans lesquelles il n'y aurait pas même de causalité possible. Ici, au contraire, l'intensité virtuelle de ce qu'il y a de matériel et de spiri-

(*) Telles que l'imagination se les figure, en les comparant dans leurs rapports réciproques et facultatifs.

tuel dans les réalités objectives et subjectives, s'élève dans une sphère inconditionnelle, exigée par la raison, et représentée par l'imagination; sphère inconditionnelle, et par cela même indépendante des lois des deux natures, parce que ces lois mêmes sont, pour ainsi dire, les émanations des facultés inhérentes de la réalité des phénomènes. Cette sphère et celle de la modalité, que Kant a entrevue, lorsqu'en réfléchissant sur les principes de la modalité, en les qualifiant du titre de *postulats de la pensée empirique*, il ajoute: « Les catégories de la modalité ont cela de particulier, que les prédicats, qu'elles attachent à un objet, n'ajoutent rien à la détermination de l'objet, mais qu'elles n'expriment que le rapport à notre faculté de connaitre." Rien n'est plus vrai, mais si, au lieu de s'arrêter à cette définition, il y eût ajouté celle de la nature de ce rapport, il y aurait trouvé la conception générale des facultés (pouvoir, puissance) c'est à dire, la propriété nécessaire de toute faculté possible, et sans laquelle, *faculté* ne serait qu'un vain mot, vide de sens; il aurait reconnu que ce rapport exprime le *savoir vouloir* = *vouloir savoir* est identique avec *pouvoir vouloir* = *vouloir pouvoir* dont la signification est énergiquement exprimé par le mot grec μελλειν. Pour qu'une cause quelconque opère, il faut que la réalité causante soit douée de la faculté d'opérer, et *faculté* ellemême ne peut être conçue comme causante, si longtems qu'elle reste inactive, quoique dans son inactivité elle reste néanmoins faculté; que ces pouvoirs objectifs ou subjectifs, résidans, soit dans la nature morale, soit dans la nature physique, sortent de leur sphère commune, ou restent imobiles, ils formeront, dans les deux cas, l'ensemble des puissances qui planent au- dessus de toute réalité, comme existences pures et nécessaires en elles mêmes; existences absolues, indépendantes. L'imagination la plus exagérée dans ses fictions, ne peut s'élever au-dessus de cette sphère, qui est la limite, au delà de laquelle il n'y a plus rien à penser. — Demander la cause libre ou nécessitante de tout ce dont la

non-existence est impossible, serait demander, la condition de l'inconditionnalité. Il ne s'agit pas même ici de cause, ou de causes premières, ni de but, ou de buts derniers, que l'imagination la plus créatrice ne peut admettre que soumis à cette sphère potentielle; NIER cette limite infranchissable, ne serait que vouloir se perdre dans la plus grande des absurdités, savoir, dans l'idée de la possibilité de l'impossibilité. Si l'hypothèse, que nous avons proposée comme solution du dualisme inextricable de l'intelligence, pouvait subir quelque altération, soit quant au fond, soit quant à la forme de l'identité objective et subjective, ce serait bien ici, où, arrivé au point culminant des lois de la pensée et de la connaissance des deux natures phénoménales, nous cherchons à nous rapprocher de plus près de l'idée d'un univers nouménal, où l'objectif et le subjectif s'identifient sans perdre la réalité de ce qu'ils sont pour nous, et d'éviter par là l'idéalisme de Fichte et de Hegel; ce qui pourrait renouveler la question sur l'idée de la possibilité de l'impossibilité.

Il n'y a pas d'action possible sans la *priorité* de la faculté d'agir, ni de pensée possible sans la faculté de penser, et cette dernière faculté n'est et ne peut être que l'imagination. Ce n'est donc pas sans raison suffisante, que jusqu'à présent on s'est efforcé en vain de donner une définition, ou même une description de l'imagination. Et si Kant parle quelquefois de l'imagination transcendentale, c'est bien un pléonasme, puisque rien n'est si transcendental que l'imagination. On pourrait l'appeler la pensée pure, en l'isolant de la connaissance qui est la pensée appliquée; — la raison pure sans son application aux principes de l'entendement, et sans ce caractère par lequel elle exige en tout l'inconditionnel: toutes ces dénominations s'approchent de la signification de cette faculté intuitive et intellectuelle tant de l'objectif, que du subjectif; mais infinie et universelle, comme tout ce qui est inconditionnel, elle ne peut-être définie. Ce n'est que dans les langues que l'on trouve quelques em-

preintes, quoique faibles et imparfaites, de la nature de cette faculté créatrice, pour autant qu'elle s'est développée dans l'homme; et si ce qu'on appelle la sensibilité, l'entendement, le jugement, la raison, offre des puissances plus déterminées, et moins sujettes à s'égarer, ce n'est pas que toutes ne soient pas des modifications de l'imagination même, mais c'est que nous sommes privés des forces créatrices, dont peut-être sont doués des êtres plus parfaits que les habitans du globe que nous habitons, des êtres plus favorisés que nous de la nature nouménale, qui est pour nous une terre inconnue où se concentre tout ce qu'il y a de facultatif dans les deux natures phénoménales, au travers desquelles, quelques rayons détachés et éphemères percent et transpirent, qui semblent nous temoigner, que nous appartenons, sous plusieurs rapports, à cette sphère transcendentale, éminemment potentielle, à laquelle nous prêtons cette dénomination, parce que, sans la connaître, nous nous trouvons forcés de lui attribuer tout ce qu'il y a de plus sublime et de plus divin, si toutefois on lui suppose une nature bien au-dessus de ce qu'on suppose communément sous le nom d'existence divine.

Dans tous les systèmes phylosophiques, dogmatiques et critiques, matérialistes et spiritualistes, sans en excepter le scepticisme, on trouvera des traits saillans qui réclament, d'une manière ou d'autre, cette harmonie potentielle de cette création éternelle, sans commencement et sans fin; cette tendance d'une perfectibilité bien au-dessus de la perfection même, qui, prise dans un sens absolu, dénote un but final, une fin derniere, ce qui serait contraire à toutes ces infinités, que nous rencontrons partout dans toutes nos conceptions de *tems*, *d'espace*, de séries infinies et illimitées, où nage tout ce qui est pensée en nous, en se hasardant dans les vols audacieux de l'imagination, ou dans les abimes des méditations les plus profondes de la raison. Hegel, ce penseur quelquefois très-excentrique, marchant d'un pas assuré dans le labyrinthe des contradictions, en s'ap-

puyant sur la notion de la négation de la négation, et ne craignant pas de voir dans l'existence pure (qu'il nomme l'être pur) une synonymie du néant, s'exprime très énergiquement, lorsqu'en parlant de l'univers nouménal, il dit: « le monde qui est élevé au-dessus des phénomènes est l'empire immobile (ruhiges reich) des lois (*)."

S'il n'y a pas de raison pour supposer dans l'univers nouménal un *repos parfait* [une cessation, une absence, ou plutôt, une immobilité] des lois, il est plus que probable que Hegel le contemple comme l'Empire, auquel le monde phénoménal, qui n'a rien de stable, est soumis. Mais dans ce cas, ce serait une erreur, que d'étendre ce *repos des lois* à cet univers même.

Dans notre hypothèse les natures phénoménales (l'objective tout comme la subjective) ont pour apogée la vérité causale de l'entendement, où les changemens rendent les objets et les sujets périssables; tandis que la nature nouménale, où les phénomènes s'identifient, s'élève au-dessus de toute causalité, pour ne contenir que les racines des causalités, qui en sont les facultés (les puissances) et les conditions inconditionnelles, réunies dans la sphère inconnue, laquelle étant la base stable des vérités relatives est ellemême la vérité absolue. — Sa stabilité cependant n'est pas le *repos de la tombe*, l'immobilité absolue, privée de développement, mais, dans sa perfectibilité, elle conserve cette identité immuable, telle que celle d'un moi qui, tout en se déployant dans sa durée éternelle, ne cesse d'être la source intarrissable, dont se nourrissent ses deux ailes phénoménales, qui ne se séparent pas plus de cette source nouménale et potentielle, que cette dernière ne se sépare des fa-

(*) Phénomenologie des Geistes p. 78. — « Die ubersinnliche Welt, ist hiemit ein ruhiges von gesetzen, zwar jenzeits der warhgenommene Welt, denn diese stellt das gesetz nur durch beständige Veranderung dar, aber in ihr eben so gewartig, und ihr unmittelbares Abbild. Dies reich ist zwar die warhheit des verstandes, *welcher an dem unterscheide der in dem* Gesetze ist, *den Inhalt hat; er ist aber zu gleich nur seine erste* warhheit, und füllte die Erscheinung nicht aus, etc.

cultés phénomenales, aboutissant en descendant dans le mouvement causal, et en montant dans la potentialité stable de l'univers nouménal, qui n'est objectif ni subjectif que dans sa transition phénoménale. — Mais si les lois de ce monde sont immuables, si l'ensemble des facultés qui régissent cet univers, ne se trouve pas en opposition, comme les deux causalités qui s'attirent et se repoussent dans le monde dualistique, son empire cependant n'est pas immobile. Il y a une grande idée, une vérité immensément sublime, renfermée dans cette assertion de Hegel, mais ce n'est pas la vérité entière, ce n'est pas une vérité vraie dans toutes ses parties. Dans ses fictions, souvent tres ingénieuses, tout *devient* et ne cesse de *devenir* de la chose en *soi;* tout en montant l'échelle des *thèses* et des *antithèses*, réunies par *synthèse*, les phénomènes ne changent que de degrés; et on ferait mal, que de chercher la vraie existence de l'être *nouménal* derrière ces phénomènes ou au delà de ces phénomènes, qui changent sans cesse: car c'est le *nouménal* luimême, qui se réalise, sans discontinuer, dans toutes ces métamorphoses antithétiques, comme dans un procès chimique. — Cela contrarie un peu l'assertion dans son ouvrage cité (la phénomen. de l'esprit); mais rien n'empêcherait de supposer, que le monde nouménal se transforme progressivement, afin de se réaliser dans ces changemens mêmes, s'il ne l'avait pas considéré comme un empire qui se trouve dans une immobilité parfaite; l'univers en soi, et tel que nous ne le connaissons pas, ne resterait pas moins l'âme du dualisme phénoménal. Mais, tout en se contredisant, les deux assertions contraires renferment une partie de la vérité, que nous avons cru trouver dans l'hypothèse (v. § 374), mais qui pourra se modifier, d'après le Stade qui suit successivement la *phase* causale de nos recherches, savoir celle des facultés des deux natures.



Les existences pures et absolues, qui subsisteraient nécessairement, même dans le néant de la réalité.

§ 278.

L'imagination pourrait se représenter, jusqu'à un certain point, qu'il n'y ait point d'univers, un monde entièrement détruit et anéanti; *l'espace* et le *tems* entièrement vides, sans une ombre de réalité matérielle et spirituelle. Un tel nihilisme peut se penser [s'imaginer], mais ce qui ne peut pas se réprésenter [se concevoir], c'est la non existence de ces vérités pures et absolues qui, dans leur A PRIORITÉ universelle et idéale, sont indestructibles, et dont on pourrait dire, dans un certain sens: — «*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.*" — Ces vérités indestructibles sont: 1°. l'existence du tems et de l'espace, et de toutes les vérités géométriques et arithmétiques qui en dépendent; 2°. l'existence qui, sans être applicable aux réalités, le serait cependant, s'il y eût des essences; 3°. les formes catégoriques de l'entendement, applicables aux phénomènes, s'il y en a, mais qui, dans leur absence, ne sont pas moins des lois formelles du *savoir-vouloir;* 4°. la loi transcendentale de la *raison pure*, laquelle pouvant être appliquée à quoique ce soit, en exige l'inconditionnalité; 5°. et (ce qui en cette phase de notre essai pourrait occuper la première place) les facultés, qui dans l'absence de toute réalité causante ou causée, ne seraient pas moins des puissances pures, c'est à dire, des vérités inséparables de l'idée d'une réalité quelconque, quoique cette dernière serait nulle. Toutes ces vérités qui, dans leur état formel et abstrait ne sont qu'idéales (dans le sens d'idée à soi) sont concrètes, lorsqu'unies aux expériences, elles en sont l'âme, et la base de leur être; elles planent au-dessus du monde antithétiquement phénoménal. Elles ne sont pas

suceptibles d'être prouvées, parcequ'il est impossible à l'imagination de les penser comme non existentes; leurs contraires n'offriraient que des faussetés insolubles, et des absurdités palpables et inévitables. Si les premières vérités inconditionnelles pouvaient se prouver, elles ne seraient plus les premières, indépendantes de toute condition. Il n'en est pas ainsi des vérités primordiales, mais dépendantes de l'expérience objective, subjective, ou instinctive, et qui ne sont des vérités, que par l'application des lois, vraies en elles mêmes, sans le secours de l'expérience; des vérités toutefois, mais des vérités relatives et conditionnelles, et qui ne deviennent absolues, que, lorsqu'identifiées avec la nature nouménale, elles s'appuyent sur la base, où leurs antinomies phénoménales se confondent. Les catégories pures, c. à d. en les considérant à part soi, et sans être appliquées aux expériences, n'offrent aucune dualité, il ne deviennent antithétiques que dans leur union aux réalités phénoménales. Dans le néant de toute réalité, si cette absence de tout ÊTRE fût possible, les catégories, comme toute *existence pure* et *absolue*, n'auraient rien d'opposé en soi.

Ce néant donc a ses vérités, dont nous ne savons pas ce qu'elles seraient dans la nature nouménale, si non, qu'elles devraient se trouver en harmonie avec leur inconditionnalité phénoménale. Le *tems* et *l'espace*, comme nous l'avons vu, se sont unis dans *l'étansité.*

Nous avons prouvé, que les troisièmes acceptions dans un sens absolu, s'élèvent au delà de notre expérience; ce qui nous reste à examiner, c'est de voir, dans quel contact se trouvent les facultés, dont les unes président à la causalité physique, les autres à la causalité morale, en les comparant à cette causalité dont nous ne connaissons que les effets, et dont nous ne pouvons nous former une autre idée, que celle d'une causalité nouménale; et par conséquent soumise à une faculté ou puissance également nouménale.

Ici la transmutabilité est plus facile : car *faculté*, *puissance*, ou quel autre nom on veuille donner à cette *prédisposition* modale, séparée de toute réalité; cette faculté pure, dont la non-existence est impossible, est d'une nature latente en soi, et même latente dans les facultés de la matière, comme dans les facultés intellectuelles; dans les facultés de la matière, par exemple, les forces attractives et répulsives de la nature physique, sans lesquelles l'univers lui-même ne pourrait subsister un moment. Ce *pouvoir vouloir*, ou *vouloir pouvoir*, quelque exigue qu'on suppose cette spontanéité dans la gravitation universelle des corps célestes, est tout aussi latente, qu'un pouvoir pur, sans application aux sujets, ou aux objets. Kant, dans ses *Principes métaphysiques de la Physique*, a prouvé d'une manière apodictique, que la force attractive, sans y opposer la force répulsive, et cette dernière sans la première, anéantirait la matière; sans pouvoir donner une signification catégorique, ou sans supposer son application aux phénomènes de la nature physique, il se trouve forcé à reconnaitre, que par suite de ces deux pouvoirs contraires, qui s'entre-heurtent, on doit s'arrêter dans la supposition, que la matière possède le pouvoir de limiter sa propre force expansive; — voilà un des mystères les plus cachés de la Nature. Et Newton, l'auteur de la théorie de la gravitation universelle, reste encore indécis sur la question : si les mouvemens, produits par cette force latente, sont des mouvemens vrais, ou seulement apparents, des corps célestes. — Ils n'ont recours, ni l'un ni l'autre [ni Kant, ni Newton], à une causalité, et pour de bonnes raisons, puisque, sans admettre des puissances, soit immanentes aux réalités, soit séparées de ces mêmes réalités, les causalités soumises à ces lois latentes seraient impossibles. En supposant, que ces forces sont inhérentes, elles seraient à-la-fois élévées au-dessus des causalités, et soumises aux produits causés de la Nature, ce qui est absurde.

En rangeant les facultés pures parmi les existences pures

et absolues, dont la non-existence est impossible, elles seront le plus rapprochées de l'existence des catégories, c'est-à-dire, des facultés intellectuelles et intuitives, ainsi nommées, parce qu'appliquées aux phénomènes, elles contiennent les notions primordiales des sujets, dont elles sont les vérités relatives.

Elles seront cependant différentes et distinctes de ces existences catégoriques, en ce qu'elles sont inapplicables aux phénomènes, et que leur existence pure et absolue reste même isolée dans la nature, soit objective, soit subjective; et ce qui plus est, en ce que les causalités qui lui sont soumises, ne le sont qu'à la conception de cause purement catégorique, savoir, à la notion de causalité, avant d'être appliquée à l'expérience. *La faculté pure et absolue* se fait elle-même *cause* toutes les fois, qu'elle opère; car alors elle sort de sa nature purement virtuelle, sans cesser d'être puissance, d'être vertu latente [virtus latens seu vis latens]. *Le tems*, *l'espace*, les catégories, abstraction faite de leur faculté de s'appliquer à la nature, soit objective, soit subjective, [ces existences] ne sont pas cachées dans leur empire des lois immuables (pour me servir d'une expression Hegelienne), mais elles sont douées de notions très-intelligibles, qui se prêtent au dualisme de l'expérience; mais la puissance pure ne sort de son nimbe (*) mystérieux que pour apparaitre sous une forme qui n'est pas la sienne, quoiqu'elle s'y renferme; elle n'opérerait pas, que cependant elle serait libre d'agir, comme la faculté de penser reste facultative dans l'absence de toute pensée. Comme existence pure, elle est, pour ainsi dire, la faculté de toutes les autres, et par elle toutes les existences formelles de l'empire des lois immuables deviennent facultés en sous-ordre: car, sans en excepter l'espace immobile, toutes ces existences pures ont la faculté de s'unir à l'expérience, tandis que

(*) *Nimbe* (*Nimbus*). Cercle lumineux que les peintres, les dessinateurs, etc., placent autour de la tête des saints.

celle de la faculté ou puissance pure, étant au-dessus de toute expérience, ne s'applique qu'aux autres existences qui y sont toutes subordonnées.

Ce principe universel des deux natures phénoménales qui, si l'on considère la puissance pure comme appartenant à l'une et à l'autre, — ce principe universel serait donc, dans cette supposition, le seul principe transcendant de tous les autres; principe occulte, lors même qu'on en voit les résultats dans la nature physique, dans la gravitation universelle, dans toutes les polarités positives et négatives, et dans la nature morale ou la subjectivité, dans ce que nous avons observé par rapport au *savoir vouloir* et au *savoir vouloir*, renfermés l'un et l'autre dans la conscience intime, ce *conscire sibi*, le moi phénoménal, ou plutôt, si l'on veut, la science, où le savoir et le vouloir se réunissent, posée par le moi absolu; activité nouménale, puissance inconnue. C'est ainsi, qu'on pourrait, ou plutôt, qu'on devrait s'expliquer la conception primitive de J. G. Fichte; et en épuisant cette conception, on se trouverait dans la bonne route pour répondre à la question: ce principe universel appartient-il aux deux natures phénoménales, ou bien à cette nature également latente? — Et nous croyons, que l'on ne se tromperait pas en répondant, qu'il appartient à la nature nouménale, et à-la-fois, tant à son aile subjective, qu'à son aile objective, et en y ajoutant, qu'elle ne peut-être conçue que comme unie à ses deux ailes, et que ces dernières ne sont réciproquement concevables que comme unies et identifiées dans la nature nouménale. — Elles forment ensemble la polarité transcendante, dont la nature nouménale est le milieu indifférentiel. C'est la puissance pure et absolue qui, en modifiant notre hypothèse, est le principe immanent et inhérent à cette trialité [à ce trialisme, à ce triple aspect du système ou de l'unité], (s'il est permis de s'exprimer ainsi), — trialité indivisible en soi, et n'étant diversifiée que dans notre manière de connaitre. Les phénomènes ne sont pas de simples apparences de la

nature nouménale, mais des êtres, des essences, telles que *le bon sens* se les représente. — Le simple bon sens? — Certainement! mais il se les représente telles, comme isolées, sans nécessité logique, où comme des vérités qui n'ont point besoin d'être prouvées. C'est à la philosophie d'expliquer ce que c'est que le bon sens; de le mettre en harmonie avec ses propres moyens; de lui expliquer *le pourquoi* de ces vérités indubitables qu'il accepte comme des faits accomplis: sans se douter, et sans croire, qu'il aurait besoin d'une complète analyse de ses facultés de connaitre et de leurs ressorts, pour résoudre le problème du dualisme, qui repose tranquillement dans son propre sein: sans s'inquiéter le moins du monde de cette guerre interminable: sans avoir recours à la philosophie critique, qui en tout cas ferait bien de descendre jusqu'au bon sens, qui est la source de tout savoir humain, afin de le révéler dans les hautes régions de la pensée, non pour détruire la saine raison, mais pour en apprendre ce qui y est caché encore.

C'est sur la philosophie que repose la tâche de descendre au fond de cette faculté innée et occulte de la saine raison, c. à d., la faculté de savoir et de vouloir, qui est occulte, comme toutes les autres facultés; d'en rechercher, autant que possible, les élémens qui la constituent, et de l'élever à la hauteur d'une psychologie empirique de la conscience intime. Il peut paraitre assez étrange, que le bon sens, ou la logique commune de l'être voulant et pensant, la faculté de penser, ait déjà si longtems réfléchi sur la nature des objets qui l'environnent, avant de réfléchir sur elle-même; et qu'elle se soit acquis une connaissance assez étendue de réalités matérielles, et de son propre corps, sans réfléchir, autrement que d'une manière superficielle et vague, sur la nature de ce qui réfléchit en elle-même, en d'autres termes, sur la conscience intime de sa nature pensante; qu'elle pense, raisonne, juge, connaisse, sans se soucier beaucoup de l'instrument dont elle se sert dans toutes ses recherches; qu'elle ait une connaissance parfaite

de ses penchans, et de toutes ses velléités, du mal et du bien moral, de son devoir, sans se replier sur soi-même; connaissant, pour ainsi dire, machinalement et comme par instinct, la conscience morale; agissant pour remplir des buts, sans remonter à une nature intentionnelle dont elle fait partie. Il est vrai, elle rapportera toutes ces perceptions à l'une ou l'autre religion dogmatique de son siècle, et formera des combinaisons des dogmes de son église avec la société, en y ajoutant plus ou moins d'intérêt; et voilà peut-être les premières instigations, qui éveillent ce qu'on nomme la saine raison, à entrer un peu plus en avant dans les profondeurs de la pensée: mais si sa vocation particulière ne la stimule pas a faire des recherches dans la physiologie, ou dans la jurisprudence positive ou des lois, ou dans les sciences dites exactes, elle se contentera des notions générales qui lui sont indispensables, pour agrandir l'expérience en telle ou telle science ou doctrine particulière. Il n'y a que les Descartes, les Wolf, les Leibnitz, les Kepler, les Newton, que les mathématiques pures et transcendentales ont portés vers les principes métaphysiques des sciences, et, par conséquent, dans le sanctuaire du *moi* pensant, et dans la psychologie empirique; et c'est là surtout que s'éléve la question de savoir, ce que c'est que le foyer des facultés intellectuelles, dont le premier degré ne fait que pulluler dans le sens commun; et où l'on peut se convaincre, que la philosophie elle-même n'est que le bon sens développé dans sa propre essence, et au moyen de la pensée elle-même.

Et si, d'un côté, la saine raison ne suffit pas à la science transcendentale; d'un autre côté, ce ne serait pas moins une autre erreur, que de croire, que pour être philosophe, il faut s'éloigner du bon sens, autant que possible; ce qui serait en quelque sorte prétendre, que pour conserver l'enfant encore à naitre, il faut commencer par tuer la mère.

Malheureusement, quelques philosophes, en s'écartant des recherches de la nature pensante, en n'y voyant qu'un

foyer de facultés intellectuelles, dont on doit se servir pour arriver à la vérité, en négligeant de remonter jusqu'à la faculté, qui est le point de départ de toutes les autres facultés et le germe des vérités phénoménales, que le bon sens ne méconnait pas; ces philosophes ont donné eux-mêmes l'exemple à la logique commune des philosophes sensualistes Français, de se contenter de la philosophie du bon sens du Marquis d'Argent.

Kant, sans rejeter la psychologie comme science, l'éloigne cependant, comme une étrangère, du domaine scientifique, lorsque (p. 712 cr. de la r. p.) il dit: « la nature est duple, la nature pensante et la nature corporelle. — Cependant, il n'y a que la dernière, pour laquelle nous n'avons pas besoin d'une idée, c'est-à-dire, une notion qui dépasse l'expérience, à laquelle les catégories peuvent être appliquées; et non pas, comme dans la conception psychologique, le MOI, qui n'est qu'une forme de la pensée, sans unité *a priori.*"

En traitant de l'entendement, nous avons prouvé apodictiquement, non-seulement, que les catégories sont applicables au MOI, mais encore, que sans le moi, il y a des catégories, qui resteraient vides, sans pouvoir s'appliquer aux objets de la naturelle corporelle, par la raison, que l'expérience que nous avons de notre sujet pensant et voulant peut seule les remplir. Ici, dans la dernière phase de notre essai, où il s'agit *principalement* des facultés, et plus spécialement encore de la puissance de la pensée, nous nous trouvons conduits au point de départ de tout raisonnement possible, qui est à-la-fois le point de départ de l'expérience, et sans lequel ni intelligence, ni expérience, soit objective, soit subjective, serait possible. C'est surtout ici, que Kant s'arroge le droit de considérer le MOI (dont nous ne connaissons que l'état phénoménal dans la conscience intime); il ne le considère pas même comme phénomène: car, en laissant cette *conscience intime*, et ne parlant que d'un moi en général, il les confond dans une seule conception comme

nature pensante (p. 710), et dit ensuite: « le premier objet d'une telle *idée*, c'est moi-même, considéré simplement comme nature pensante (âme). Lorsque je veux rechercher les propriétés, avec lesquelles un être pensant existe, il me faut consulter l'expérience, et il m'est alors impossible d'appliquer à cet objet une seule de toutes les catégories, que pour autant que le schema en est donné dans l'intuition sensible. Avec cela je n'arrive jamais à une unité systématique de tous les phénomènes du sens interne."

En confondant ainsi le sens interne c. à d. la conscience interne dont il doit être question, lorsqu'on parle du moi (de l'âme) comme sujet, il parle du moi objet, dont nous n'avons rien à faire dans cette recherche; et cependant, quoique faisant mention d'un sens intérieur, il l'abandonne encore, pour s'opposer à ceux [pour s'élever contre ceux, pour combattre l'opinion de ceux], qui traitent de l'âme, comme d'un moi nouméne.

Nous sommes donc en droit de conclure, que Kant rejette la connaissance du moi objet, et qu'il ne voit dans la conscience intime (car c'est le sens interne) que l'idée de la raison, pour se former un schema dans l'intuition sensible. Et alors il ne reste à voir dans cette partie de son système que la négation d'un moi phénomène et de toute psychologie empirique, tout aussi bien que de la doctrine, qu'on est convenu de nommer la psychologie rationnelle. Ce schema dont, selon lui, la raison se sert pour se forger la conception (l'idée) d'une unité empirique de toute pensée, ne sera donc, comme nous l'avons déjà dit, qu'un foyer de toutes les facultés intellectuelles, sans réalité, et ce que nous concevons par notre conscience intime est le point central de ce foyer. Nous ne repéterons pas ce que nous avons déjà dit en détail, pour prouver une seconde fois, que nous ne connaissons que le moi phénomène, et qu'une nature pensante phénoménale, par la même raison que nous ne connaissons qu'un monde objectif et qu'une nature phénoménale. Mais ce qui est important de recher-

cher par rapport aux conceptions modales facultatives, c'est de donner une analyse détaillée de ce que serait la conscience intime, dans l'idée du philosophe de Königsberg, qui, sans préciser son opinion à cet égard, ne nous a laissé que la tâche de deviner ce qu'il comprend par l'idée de la raison, concernant la base de l'ensemble de nos facultés pensantes.

Suivant Kant, un Schème [σχῆμα, figure, représentation] est un produit de l'imagination [un objet qui existe dans l'entendement, ou plutot dans la pensée, indépendamment de la matière] pour donner à une idée dont nous ne pouvons avoir une intuition externe (car il n'admet pas d'autre intuition empirique) ce qu'il faut, pour pouvoir y appliquer une idée quelconque dans sa plus grande étendue possible. Et ainsi, l'âme, dont je ne sais [dont rien ne m'est connu] que l'acte de penser, c. à d., d'un sujet doué de spontanéité, est représentée comme existence, sans que pourtant il nous soit possible de lui attribuer l'idée de l'ensemble des formes de la pensée. D'une telle idée psychologique (v. 711) il ne peut profluer aucun avantage, si l'on ne se garde pas de l'admettre autrement que comme une simple idée. — Mais, quoique considerée comme l'ensemble de ces formes dont nous avons la conscience, aucune de ces formes n'y est applicable, faute d'expérience objective. Il faut donc bien, que la réalité se trouve dans une sphère inconnue, qui n'est pas la nôtre [la sphère de notre intelligence, ou plutôt, de la science humaine]. — Est-ce donc la sphère nouménale qu'il a en vue? Pas d'avantage. Il n'a pas plus en vue la sphère nouménale que celle des phénomènes, car l'une et l'autre ne se rapportent qu'aux objets. Il n'admet que des phénomènes objectifs. Et s'il nous renvoie à la raison pratique, pour nous donner des règles concernant la conduite de notre volonté, quant à ce qui se rapporte à notre sujet pensant et voulant, il nous laisse, sous ce rapport, dans la même incertitude; et même dans ce qu'il appelle l'immortalité de l'âme, il laisse comme indécis, ce qu'il faut

croire de la réalité objective ou subjective du moi: ce qui ne doit pas nous étonner, puisqu'il laisse même indéterminé, ce qu'on doit penser de la liberté et de la volonté; ce qui est le premier des trois postulats. Tout en soutenant cette liberté, il nie cette liberté *du moi* dans chacune de nos actions; et cela en des termes qui ne laissent aucun doute sur cette liberté (cr. de la raison pratique, p. 169), où il dit: « puisque le tems passé n'est plus en mon pouvoir, il faut bien, que chacune des actions que j'accomplis, soit absolument nécessaire, c. à d., je ne suis jamais libre dans le tems où j'agis."

Il n'est que trop vrai, que suivant la cr. de la rais. pratique, Kant ne peut conclure autrement qu'il ne l'a fait, et que, suivant sa philosophie partiale, il doive soutenir, que chaque crime a dû s'accomplir, sans que celui qui l'a commis ait été libre de ne pas le commettre. Il en convient (cr. de la rais. pratique, 170 et 171). Il y ajoute même, que si l'on voulait résoudre [lever] la contradiction, en admettant, que la nécessité absolue de l'action criminelle n'est que phénoménale, tandisque la liberté est nouménale dans l'être, considéré comme chose en elle-même, on ne le pourrait pas. — Cependant, si l'homme nouméne peut être libre, dans sa volonté, et que l'homme phénomène ne le soit pas, il faudra convenir, que le dernier est innocent, et qu'il se reconnait tel, en même tems que l'homme nouméne est le coupable.

Kant, au lieu de donner une solution des difficultés qui résultent de son système, se contente uniquement de l'assertion, qu'elles se trouvent également dans tout autre systéme. Au reste, il considère la Divinité, comme ayant crée des nouménes (183): « comme il serait une contradiction de dire: Dieu est le Créateur des phénomènes; il est de même une contradiction de dire: qu'il est la *cause* des actions dans le monde sensible."

Nous avons déjà vu, que *la raison pratique*, qui ne prouve rien que le principe catégorique d'une volonté libre,

ne suffit pas non plus pour résoudre [ne suffit pas pour lever] ces contradictions. Nous n'en parlons ici que pour rendre son opinion plus claire qu'il ne le fait lui-même, afin de faire voir, que son hypothèse se terminerait, en dernière analyse, à l'éclaircissement de la nôtre, étant modifiée par notre théorie de la modalité facultative.

Au milieu des obscurités qui résident dans sa *cr. d. l. r. pr.*, deux points lumineux surgissent, et nous montrent ce qui se trouve renfermé dans ce qu'il appelle le schème de l'idée psychologique de la spiritualité de l'âme. Il suffira de traduire aussi littéralement que possible le passage ou endroit suivant (cr. de la rais. pure, p. 836: « l'idée (d'un monde moral), quoique simple idée, est néanmoins une pratique, qui PEUT et DOIT véritablement [exercer] son influence sur le monde sensible, pour y rendre cette idée, autant que possible, adéquate. L'idée d'un monde moral a par cela même une réalité objective (?), non pas comme étant relative à un objet d'une intuition intelligible (dont nous ne pouvons avoir une conception) mais relative au monde sensible, considéré seulement comme un objet de la raison pure, dans son usage pratique, et comme un CORPUS MYSTICUM [un corps mystique] des êtres raisonnables dans lui, en tant que leur libre arbitre, soumis à des lois morales, possède une unité systématique, tant avec lui-même qu'avec celui de chaque autre liberté."

On pourrait traduire ce passage, qui est assez amphibologique, de cette manière: « l'idée d'un *monde moral*, quoique appliquée *au monde physique*, exerce cependant son influence sur ce monde, pour le rendre, autant que possible, [adéquate] à cette idée; et comme idée morale, elle y a une réalité objective, sans rapport à un objet d'une intuition intellectuelle (dont nous ne pouvons avoir la moindre connaissance), mais seulement relative au monde physique et comme objet de la raison pure, dans son usage pratique, et à l'instar d'un *corpus mysticum* des êtres purement rationnels, qui peuvent se trouver dans un

monde sensible, en considérant le libre arbitre de ses êtres comme possédant *en soi* une unité systématique, tant avec eux-mêmes qu'avec toute autre liberté."

Or, les êtres sensibles désirent d'être heureux: faisant partie d'un monde sensible qui n'est que phénomène, l'être, dont la liberté n'est qu'un libre arbitre, se demandera donc; comment puis-je accorder mes désirs (le bien suprême) avec mes devoirs? Et la réponse sera: *Agis de manière, que tu sois digne d'un tel bonheur.* — Travestir ainsi le monde physique, comme conforme, autant que possible, au monde moral, quant à sa loi catégorique, c'est bien assurément une *illusion* mystiquement mystérieuse. — Et c'est là cependant le *dogme* de Kant; et on s'en convaincra facilement, en le comparant à ce qu'il dit dans sa *critiq. de la rais. prat.* pag. 74, 75, où il explique ces deux mondes de la manière suivante:

« La nature hypersensible (Die übersinnliche Natur), en tant qu'il nous est possible d'en avoir une conception, n'est autre chose qu'une nature soumise à l'autonomie de la raison pratique (*). La loi de cette autonomie est la loi morale, qui par cette raison est la loi fondamentale d'une nature hyperphysique et d'un monde purement intelligible [métaphysique, immatériel, invisible ou *spirituel*] dont le prototype doive exister dans le monde sensible; mais, toutefois, sans rien changer à ses propres lois, On pourrait nommer la première: *natura archetypa*, que nous ne connaissons que dans [par] la raison; la seconde, puisqu'elle contient l'effet de la première, comme base déterminante de la volonté: *natura ectypa*, car en effet, la loi morale nous transporte, quant à l'idée [quant à la pensée fondamentale], dans une nature, dans laquelle la raison pure, lorsqu'elle se trouve accompagnée de ses forces physiques, nous procurerait le bien suprême, ou déterminée à

(*) C'est-à-dire: soumise à la loi de la nature hyperphysique: agi d'après une règle qui puisse être regardée comme loi générale.

donner [á communiquer] à notre vouloir la forme du monde sensible, comme une totalité d'êtres rationnels."

Il est donc prouvé, que par cette idée mystique de Kant, le monde physique se représente comme pouvant se diriger d'après les lois d'une nature morale. L'idée [la pensée ou l'opinion], considérée en elle-même, est grande et sublime, mais moralement et physiquement inadmissible dans le système du grand philosophe de Köningsberg. Malgré toute la subtilité dans les expressions, et toute la sagacité de son auteur, et quoique représenté avec la plus grande pénétration dans sa manière de distinguer, ce rapprochement des deux natures est impossible, et il est, au plus haut degré, une *contradictio in terminis.* Mais, si cette hypothèse est inadmissible dans le criticisme de Kant, elle offre un point lumineux pour la philosophie critique achevée, accomplie et développée dans toute sa latitude. Et c'est encore là, que le grand philosophe du dixhuitième siècle ouvre, même dans son erreur, une perspective très-étendue à la philosophie, dont il a le premier découvert le point de départ. — C'est dans la solution du dualisme de l'intelligence humaine, et surtout lorsqu'on la poursuit jusque dans l'analyse des facultés des deux natures phénoménales, que la nature physique peut être considérée comme prototype de la nature morale, et cette dernière, dans un sens inverse, comme prototype de la nature physique, l'une et l'autre, ectypes de la nature nouménale, que nous ne connaissons pas, mais qui perce dans plusieurs cas au-travers des deux mondes, dans quelques points transparents, qui s'y réunissent comme dans une base archétype, ou, pour mieux dire qui s'identifient dans ce milieu indifférentiel de la polarité universelle, d'où partent tous les rayons intellectuels, qui exercent leur influence instinctive sur les deux natures phénoménales.

Ce sont surtout les existences pures, dont la non-existence est impossible, qui se concentrent dans les puissances, et qui, comme facultés intellectuelles, ne peuvent

être considérées que comme le point culminant de tout ce qui est subjectif. — Ce sont surtout ces existences pures, dont l'ensemble pénètre la réalité de notre propre sujet pensant et voulant, qui, sans une telle identité polaire, ne seraient pas seulement inexplicables et inconcevables, mais qui rendraient le concours des causalités impossible, puisque sans l'influence modale d'une puissance élevée au-dessus de tout ce qui est causal dans l'univers, les tendances diamétralement contraires de la causalité libre et de la causalité nécessitante, s'entre-détruiraient, au lieu de se concilier, afin d'atteindre le but de la création éternelle. — En soumettant, comme Kant, *un seul* monde sensible à une volonté nouménale libre, ce ne serait autre chose que vouloir soumettre des actions régies par un fatalisme irrévocable à une nature nouménale, mais impuissante, et dont la loi impérative commanderait l'impossible.

Mais, après avoir prouvé, que les existences pures (le *tems*, *l'espace*, *les catégories*, etc.) ne seraient pas moins des lois intellectuelles, dans l'absence de toute réalité, c. à d., au milieu d'un néant qualitatif; — il est également indubitable, qu'il y a deux natures, puisque ces lois, concentrées dans un seul ensemble de puissances, exigent à-la-fois les résultats des deux causalités contraires, mais profluant d'une source homogène, et dont la nature subjective et idéale ne peut, à son tour, être soumise qu'à sa propre identité homogène. — La plus grande erreur de Kant et des philosophes qui lui ont succédé, est d'avoir déprécié ce qu'il y a de subjectif dans la cognition humaine, et de s'être créé une positivité suprême d'une réalité objective.

Car s'il fallait opter [choisir] entre le subjectif et l'objectif, pour reconnaître [assigner] à l'une ou à l'autre la primauté, ce serait bien au subjectif, et par conséquent, à la nature subjective, qu'il faudrait donner la préférence; puisque ce n'est pas seulement notre connaissance, qui de sa nature est subjective, c. à d., dépendante du moi pensant, mais parce que, en admettant un monde nouménal, élevé au-dessus d'un

seul monde sensible, ce serait dans le premier qu'il faudrait supposer une raison législatrice, et par conséquent, subjective et intelligente.

Mais il n'en est pas ainsi, et rien ne nous autorise à opter: la nature subjective et la nature objective se trouvent dans un équilibre parfait, dans le dualisme de la raison, tout aussi bien, quant à leur certitude phénomenale, que relativement à la primauté, que l'une pourrait exercer sur l'autre. Au reste, il n'y a rien d'objectif, qui ne soit imprégné d'une subjectivité, ni de subjectif, qui ne soit, à un certain degré, objectif. Et l'intelligence suprême, laquelle se développe dans la création éternelle qui, ainsi qu'elle n'a jamais commencé ne finira jamais non plus, ne serait qu'une puissance suprême, sans pouvoir exercer son influence, étant isolée de toute réalité objective. Son caractère archétype, qui ne peut être un autre que celui de l'ensemble de la modalité facultative, se trouve partout répandu.

Qu'on suppose, comme Schelling, une identité absolue, comme une raison impersonnelle, un objet-sujet, à la tête d'une création quelconque, ou une dialectique qui surgit de la pensée pure, qui, sans conscience intime, s'ouvre pour devenir une nature, se deployant dans le procès [in processu, dans le progrès, dans la progression, dans le développement], au moyen d'une transition transformatrice, qu'il appelle le *devenir* (das werden); dans l'une et l'autre fiction, on se trouve forcé d'admettre, non pas une causalité, mais une puissance, qui, pour être modale, n'en est pas moins faculté, et qui, pour être faculté, n'en est pas moins modale, inhérente à la réalité (essence) ou réalité (idéale). Tout se tient, tout se lie, dans une transition incessante de naissance et de renaissance progressive, à laquelle ces philosophes prêtent la dénomination *de proces*; mais ce sera toujours une subjectivité qui s'objective, ou une objectivité qui se subjective; et dans ces fictions, ce seront toujours deux natures phénoménales, douées d'une faculté où les objets et les sujets s'entrelacent, sans être

séparés; en d'autres termes: — ce seront, quoique sous d'autres formes, l'objectivité et la subjectivité du dualisme qui se suivent dans une continuelle transition, selon Hegel, au lieu de se représenter, dans deux systèmes finis et achevés, contenant deux vérités relatives, qui se terminent dans une seule vérité absolue, sans que ces deux ailes phénoménales, qui subissent son influence nouménale, perdent en aucune maniére les réalités qui leur sont propres, ni les facultés qui les attachent à leur source commune. Que cette source commune soit une intelligence, une raison, ou bien une imagination personnelle, douée d'une conscience intime, libre d'agir ou de ne pas agir, à volonté [comme elle veut], ou, au contraire, une raison et volonté, contraintes par leur nature nouménale de se manifester et de se développer en ses branches phénoménales; elle ne laissera pas [elle ne cessera pas] d'être faculté, et bien faculté d'une création éternelle, une et indivisible, dans son *individualité* tripartite de subjectivité objective, et d'objectivité subjective, en progression dans une perfectibilité incessante.

La primauté de la Nature nouménale (*).

§ 279.

Qu'elle serait la suprématie ou primauté de la nature nouménale, dans la supposition, qu'elle soit une intelligence sans conscience intime, et une volonté sans liberté? On pourrait répondre: Elle consisterait précisement dans l'impersonnalité de son essence et dans la nécessité d'agir de sa volonté, en la considérant dans un isolément des phéno-

(*) Dans la philosophie dualiste de Kinker, comme dans la philosophie phénoménale unitaire (ou uniquement objective) le terme technique: *phénomène* est synonyme de *sensible* et celui de *noumène* l'est de *intelligible*, ou *mental*, *imperceptible*.

mènes. Ce que la nature phénoménale pourrait être en *elle-même*, abstraction faite de ses ailes [extensions, émanations ou générations, ou biên encore mieux peut-être *manifestations*] phénoménales, nous l'ignorons, parce que notre subjectivité ne peut s'élever au-dessus de son libre arbitre et qu'elle n'a d'autre expérience de son moi que celle qu'elle en acquiert par sa conscience intime; c'est là, où se montre la ligne de démarcation qui sépare la double réalité de sa source nouménale, et cette conscience intime ne pourrait pas même conjecturer son union cachée avec la nature nouménale, si elle devait se borner à comparer les causalités avec l'action réagissante. Elle ne découvrirait que l'hypothèse d'une puissance toute causale réunie à une volonté en tout analogue à cette puissance, avec la possibilité d'y voir s'identifier les deux natures phénoménales; de cette manière le *fatalisme* d'un côté et la *liberté sans borne* de l'autre, trouvent une solution; mais ce n'est qu'en pénétrant dans la nature de ses propres facultés, dont l'ensemble plane au-dessus de tout ce qui est purement causal, qu'elle peut se convaincre du contact de sa modalité facultative avec cette nature intermédiaire et indifférentielle; au reste les phénomènes ne sont pas de simples apparences, mais des manifestations douées de réalités, tant objectives que subjectives, dont les unes et les autres sont en partie essentielles, et en partie idéales; dans ce dernier cas elles ne sont que des apparences sans existence.

Nous ne répéterons pas, que notre subjectivité n'est pas synonyme d'idéalité et par conséquent privée d'un fond objectivement réel; mais nous dirons, qu'elle n'est purement idéale que dans son contact modal avec la nature nouménale. Cette dernière toutefois reste en partie cachée et occulte, comme dans l'expérience instinctive, où elle transpire et perce à travers les deux expériences, auxquelles nous appliquons nos facultés intellectuelles.

Rapprochons maintenant les unes des autres les deux espèces d'expériences phénoménales, soumises aux notions

catégoriques de l'entendement, et l'expérience instinctive dont nous percevons les impressions sans connaître la puissance secrète en vertu de laquelle nous en sommes affectés, comparées à celles des animaux, dans lesquels ces impressions régissent entièrement les actes, sans qu'ils puissent s'y opposer, sans qu'ils aient la moindre faculté de les temperer; et ces animaux obtempèrant machinalement, et cependant avec quelque spontanéité, à la puissance d'une nature qui, ne pouvant être purement physique et sans but moral, tend à un but certain de l'être qui en subit l'influence; tout cela ne laisse aucun doute sur son caractère et sur son pouvoir dont la nature parait être hyperphysique et hypermorale, et par conséquent nouménale. Ici les deux natures phénoménales et la nature nouménale, les premières influencées, la dernière influençant, des deux côtes avec une nécessité indubitable, se rencontrent d'une part douées d'une susceptibilité ou faculté aveuglement passive, de l'autre d'une puissance active, et d'une existence absolue dont la non-existence est impossible de sa propre nature, telle qu'il lui serait impossible d'exister autrement, et voulant sans pouvoir vouloir autrement, et par conséquent immuablement influant et courant (s'il est permis de s'exprimer ainsi) par les mondes phénoménaux avec lesquels elle s'identifie pour se diviser dans le dualisme phénoménal où elle se concentre dans une double conscience intime. Intelligence toute-puissante, remplissant par l'activité pure et absolue de sa volonté, libre de tout motif déterminant, l'éternité entière par sa réalité infinie, illimitée, et par cela même sans bornes, unie de toute éternité aux deux élémens phénoménaux, le tems et l'espace, où elle se développe en facultés objectives et subjectives, se réalisant dans une possibilité également illimitée et infinie, et se constituant ainsi par sa suprématie infiniment active et universelle, n'ayant d'autre impossibilité que celle de ne pas remplir toutes les stades imaginables de la pensée pure. Sa primauté consiste par conséquent dans son impersonnalité, étant l'universalité elle-même,

c. à d. la totalité qui ne peut être individuelle que dans les résultats de son développement incessant et immanant, et dans sa volonté identique avec sa pensée pure, qui ne serait pas pure, si elle pouvait être déterminée par ce qui n'est pas elle.

Ce n'est que par l'intelligence humaine, qui s'efforce en vain de s'élever au-dessus de sa conscience intime pour reconnaitre son *moi* pur et absolu, qu'elle croit à la personnalité invidueile comme au plus haut degré d'existence réelle, et qu'elle suppose, que son libre arbitre, déterminé toujours par des motifs, serait une volonté souveraine, si elle serait libérée [rendue libre, délivrée] des obstacles de ses deux causalités.

Dans ses facultés intellectuelles l'intelligence humaine ne voit, comme Kant, que le foyer des lois formelles de la cognition où se trouvent deux tiges, au moyen desquelles nous connaissons, et qui proviennent peut-être d'une même racine, mais racine qui nous est inconnue; savoir la sensibilité et l'entendement. Au moyen de la première nous percevons les objets, que nous pensons (concevons) par la seconde. En donnant une plus grande latitude à ce foyer par les recherches de la philosophie critique, en distinguant les catégories à part soi, des catégories appliquées à nos deux expériences, et en remontant de là à la nature de ces facultés comparées aux facultés des objets matériels; en reconnaissant, qu'elles se rencontrent dans la conscience intime comme appartenant à une nature hyperphysique et hypermorale à la fois objective et subjective, qui est la racine commune des deux branches du dualisme de notre intelligence; nous sommes cependant encore loin de pouvoir concevoir, comment cette nature, qui est la source de la connaissance que nous acquérons de ces deux branches phénoménales, puisse leur être supérieure sans être douée d'une personalité subjective, c. à d. sans sujet, et sans volonté libre dans son choix. — Mais nous oublions dans notre ignorance, que la nature nouménale, étant su-

jet et concevant, comme nous, d'après des facultés intellectuelles, serait soumise aux lois de ces facultés, et qu'étant volonté, voulant d'après des motifs, parmi lesquels elle pût choisir, comme nous, qui sommes doués d'un soi-disant libre arbitre, serait par cela même sous l'empire d'une puissance au-dessus d'elle, et que, identique avec sa puissance voulante et sa volonté puissante, ce ne serait plus une volonté pure, et que cette identité absolue et totalité universelle, au lieu de descendre de sa propre virtualité dans les deux bras de sa source intarissable, cesserait d'être l'apogée universel de toute existence et de toute réalité pour devenir le point culminant dans sa propre sphère incommensurable, qui est la possibilité illimitée, qu'elle cesserait enfin, d'être l'instinct universel qui anime tout organisme cosmogénique des corps célestes qui remplissent l'espace et le tems, d'une durée indéterminable, dans leur flux et reflux phénoménal, dans l'éternité dont ils sont les élémens.

Au lieu de personnalité et de libre arbitre, qui l'une et l'autre sont l'apanage des natures phénoménales, sa primauté consiste dans une conscience au-dessus de toute conscience intime soit physique soit morale, incompréhensible et dont nous ne connaissons qu'imparfaitement ce qu'elle renferme de négatif; et comme, dans l'hypothèse de la phase antérieure de notre essai, le fatalisme et la liberté absolue se confondent dans une identité de causalité physique et morale, unies dans la toute-puissance: ici la négation de personnalité et de volonté libre se concentrent dans l'omniscience d'une négativité de son-savoir intellectuel, analogue à cette faculté instinctive, que nous avons voulu désigner par la dénomination *d'imagination créatrice*, qui, quoique libre dans ses sublimes essors, se trouve limitée par la possibilité logique, qui est sa nécessité. Cette négativité nouménale s'annonce en quelque sorte comme ce qu'il y a de négatif dans l'infinité et l'illimitation du tems et de l'espace et de toutes les infinités et incommensurabili-

tés, dans lesquelles notre pensée ne peut cesser de voguer sans cesse.

Lorsqu'il s'agit d'avoir recours a une hypothèse, on ne peut trop épuiser les significations et les modifications qui y sont relatives, et telles sont entre autres les différentes acceptions des notions négatives. L'infini lui-même, comme nous l'avons déjà vu dans l'analyse de la notion du tems et de celle de l'espace, peut être lui-même ou positif ou négatif, comme l'infiniment grand de l'espace, et sa divisibilité à l'infini; l'infinité accomplie du passé, la progression infinie de l'avénir, et l'indivisibilité du présent; l'immobilité de l'espace illimité et la négation de repos du monde physique et de tous les corps célestes. Il en est de même des réalités positives et négatives et de leurs qualités positives et négatives, et de celles qui ne sont pas susceptibles de négation opposée; ajoutons-y la négativité simple et la négation opposée d'une polarité quelconque, dont le milieu indifférentiel est NI positif NI négatif; ce qui, sans être concevable, peut cependant se rapprocher de l'imagination par un schème (*) [estampe idéale ou mentale], si ce schème renferme deux propositions distinctes dont l'une s'unit avec la chose connue, l'autre avec son opposé inconnu [avec la chose opposée inconnue].

Lorsque Kant dit, que pour pouvoir appliquer les catégories aux intuitions qui sont hétérogènes entre elles, il faut se servir de la notion du tems, parce que le tems est une intuition *pure*, comme les *catégories* sont des conceptions *pures*, il offre à la pensée un point de vue important; point de vue qui aurait été plus important encore, s'il ne s'était pas borné à cette notion du tems. Ce n'est pas le tems seul qui est une intuition pure, mais le tems (†)

(*) Schème (σχημα, *figure*, *esquisse*, *délinéation*, *tableau*) objet intellectuel qui, selon Kant, existe dans l'entendement, indépendamment de la matière.

(†) Ce mot s'est problablement échappé à la plume de l'auteur par inadvertance; je suppose, qu'il a voulu écrire *espace;* supposition qui s'accorde parfaitement avec se qui suit.

[l'espace?] ne l'est pas moins. Ces deux existences pures sont des intuitions pures, principalement pour l'imagination, qui est une intelligence intuitive, et, par sa faculté créatrice, une intuition intellectuelle. C'est par cette double faculté qu'elle se rapproche de l'idée de l'éternité, en unissant le tems à l'espace, et qu'elle crée par leur ensemble le schème de l'éternité, au moyen duquel nous y trouvons une analogie par l'homogénéité entre l'éternité et ses deux ailes [ses deux élémens, ses deux formes ou idées schématiques], (le tems et l'espace).

Voyons si l'homogénéité de la négation de la personnalité nouménale identique avec la volonté sans liberté, ne pourrait point trouver une négativité homogène, entre l'impersonnalité d'une volonté et quelques notions négatives des natures phénoménales?

Les forces ou facultés vitales, par exemple, ont cela de commun avec les notions des réalités négatives, qu'elles (les forces vitales) tiennent encore à la vie douée de sa conscience intime. Telles sont les forces vitales des organisations du règne végétal et dans ce qu'on entend par le hylozoïsme (*); et même dans l'homme qui se trouve dans une entière absence de toute sensibilité, ou en sens inverse, dans un état de ravissement où il est entièrement absorbé [par ses pensées, par son imagination ou par ses émotions], ou, comme on dit, hors de lui-même.

Kant qui, même en s'écartant entièrement de son point de départ, se trouve souvent en contact avec des idées lumineuses qui auraient pu le raméner dans la voie du criticisme, idées que peut-être l'on n'eût jamais saisies sans lui; Kant, dis-je; se trouve dans une inconséquence complète et insoluble avec lui-même dans ***sa critique de la raison pratique*** comparée ***avec sa critiqne de la raison***

(*) *Hylozoïsme.* Ce terme technique est d'origine Grecque, et composé de deux mots (ὑλη et ζοον) dont l'un signifie *forêt* ou *plante*, et l'autre *animal* on *bête;* on pourrait donc l'interpréter par *animal-plante*, ou *plante-bête*, ou bien encore un être à-la-fois plante et animal.

pure. Si, comme il l'a démontré dans ce dernier ouvrage, nous ne savons rien de notre *moi* que la conscience intime que nous en avons; et si, quoique dans cette conscience le *moi* se trouve toujours le même dans la pensée, nous ignorons encore, si hors de la pensée elle concerve en elle-même cette substantialité pensante, ou cette personnalité que nous reconnaissons comme phénomène; il nous est parfaitement inconnu, ce que ce *moi*, cette âme, est en lui-même. — Ici, comme nous l'avons reconnu, le criticisme de Kant ne diffère en rien de la philosophie critique appliquée aux deux expériences. Nous savons que la conscience intime (le sens intérieur) apparait à elle-même comme personne, existant en notre corps qui est phénomène, et en cela semblable à toute objectivité, que par conséquent ces deux choses phénoménales, quoique différentes en apparence, pourraient bien être identiques, considérées en elles-mêmes, c. à d. dans leur état nouménal. Tout cela ne souffre aucune difficulté dans notre essai, mais dans le criticisme de Kant, dont on ne peut séparer sa *critique de la raison pratique*, l'identité nouménale de l'une et de l'autre de ces deux choses est le comble de toute absurdité: car dans cette critique, le *moi* nouménal, dont nous ne savions rien, devient une personnalité rationnelle, et de plus, le législateur de ses propres actions en sortant de sa sphère nouménale, et se donne la loi à lui-même et à chaque sujet rationnel. L'âme noumène, sans cesser d'être phénomène, (conscience intime) commande à sa conscience intime, *d'agir d'après une maxime qui pourrait être regardée comme une loi universelle.* Mais en dépit de ce commandement du *moi* noumène, le *moi* phénomène n'est jamais libre d'agir contre les lois nécessitantes de la nature. D'après cette assertion, la personnalité, qui n'appartient qu'au moi nouméne, devrait être responsable des actes du *moi* phénomène, ou bien ce dernier n'ayant rien de commun avec son *moi* hyperphysique, quant à ses actions, pourrait être responsable, sans pouvoir communiquer sa

culpabilité avec le moi nouménal [sans pourvoir transferer la culpabilité de sa propre personne à celle du *moi* nouménal].

Kant a parfaitement bien saisi cette difficulté insoluble; et il l'a désignée lui-même avec plus d'énergie encore, que nous ne l'avons fait. Pour toute solution cependant, il remonte à la création du monde. La Divinité, dit-il, n'a pas créé des phénomènes; ce serait une contradiction (p. 183); ce serait encore une contradiction de soutenir qu'elle soit la cause des êtres agissants. Ce ne sont que les noumènes qu'il à créés. — Il ajoute même ceci: « Cette solution, dira-t-on, laisse encore bien des difficultés, et n'a peut-être rien qui puisse être rendu avec quelque clarté." — Mais c'est precisément par cette raison, que cette prétendue solution prouve, que la contradiction (et même cette contradiction *in terminis*) est insoluble; et, qu'au contraire, il en résulterait, [si elle fût admise], une absurdité plus palpable encore: car en l'expliquant ainsi, les crimes les plus atroces n'auraient rien de coupable NI pour les actions phénoménales qui ne seraient que des produits inévitables de la nature, NI pour les noumènes qui ne cesseraient point d'être des volontés pures, et des personnalités soumises uniquement à l'impératif catégorique [loi morale énoncée déjà à plusieurs reprises], à cette loi universelle qui veut, sans pouvoir vouloir autrement, que les actions soient conformes à ce qu'elle ne cesse de commander. Il est vrai, que le *moi* phénoménal (conscience intime) s'impute toutes les actions qu'elle a choisies par son libre arbitre, mais le *moi* qui jouit de sa personnalité et de la volonté pure n'a d'autre influence sur le *moi* phénoménal que celle qu'il faut pour lui révéler le commandement, lequel, quoique incompréhensible pour sa nature sensible, n'en est pas moins une loi universelle. — On pourrait s'expliquer à soi-même cette énigme encore d'une autre manière, ainsi, par exemple: de deux choses l'une, ou c'est le *moi* noumène qui est cause du *moi* phénomène, de son caractère, et par conséquent

de toutes ses actions, ou BIEN le moi phénoménal s'est soumis [s'est efforcé] par son libre arbitre à se former un caractère en opposition à la loi nouménale. Mais cette explication, qui n'est pas celle de Kant, ne résoudrait pas mieux la contradiction, que ne le fait la *non-création* des phénomènes dont il se sert comme d'un *deus ex machina.* Car, dans le premier cas, c'est le moi noumène qui doit se reprocher d'avoir produit un phénomène, lequel ne peut agir que comme il l'a fait, d'après ce caractère; et c'est à tort que le moi phénomène s'en accuse. Dans le second cas, le libre arbitre a su s'éléver à la hauteur nouménale, et quoiqu'il ne se souvienne plus de cet acte nouménal, sa conscience en a conservé autant de vestiges qu'il en faut pour lui faire accroire, qu'elle a agi librement et sans contrainte. Dans les deux cas, le moi phénoménal qui n'a nulle conscience du moi nouménal, que dans le cas qu'il s'impute une action qu'il croit libre, et alors même très faiblement, et sans savoir qu'il est attaché à quelque chose qui est libre, mais d'une liberté incompréhensible [est accusé à tort, ne jouissant pas d'une pleine et entière liberté, et par conséquent n'étant pas l'arbitre de son choix]; — dans l'un et l'autre cas, la solution que Kant a crû valable, n'en est pas une. Tout ce qu'on peut dire, c'est que dans son criticisme partial, il est impossible d'en trouver une qui soit capable de résoudre [de lever, de faire disparaitre ou ôter] la contradiction; et il en est convaincu lui-même, lorsque (pag. 187, 188) il avoue qu'il n'y a point moyen de concilier la fatalité de nos actions, dans le monde sensible, et leur liberté qui ne peut être supposée que dans le monde intelligible (c. a d. nouménal); et que par cette raison, il ne nous reste que d'avoir recours à un principe indubitable, et à la fois objectif, de causalité qui exclut toute condition sensible, etc.

Au lieu de se donner tant de peines pour trouver une solution à la contradiction qui, dans son point de vue, est insoluble, et qui concerne le MOI agissant d'après deux lois

opposées l'une à l'autre, Kant aurait mieux fait de commencer par recourir a ce FAIT de notre conscience intime qui s'impute toutes les actions qui dépendent de son libre arbitre; et ce fait l'aurait conduit à connaître deux natures phénoménales. Dans son système, ce fait de la conscience non-seulement ne serait pas inexplicable, mais il serait entièrement impossible; et puisqu'il est de la plus grande évidence, un fait au surplus éprouvé par l'expérience interne, il est prouvé en outre que la solution ne doit pas être cherchée dans un *moi* nouménal qui serait à la fois phénomène, mais dans le seul *moi* phénoménal qui est astreint aux deux natures phénoménales; et il est prouvé encore, que ce moi phénomène, comme nous avons vu, est sujet pensant, voulant, agissant comme tel d'après une causalité libre de but et de moyen, quoique soumis à la causalité nécessitante, en tant qu'il dépend des objets et de son propre objet (son corps); il s'impute ses actions, parce qu'elles appartiennent entièremant à sa nature qui fait partie de la nature intentionnelle. C'est comme conscience intime que l'âme est douée de cette volonté qui, sans être volonté pure, est cependant l'arbitre de son choix. C'est que l'âme pourrait être comme faisant partie de la nature nouménale, elle l'ignore; mais comme telle elle n'est pas responsable de ses actions dont elle a la conscience. Ce n'est que par son union au corps dont elle est revêtue, qu'elle peut se faire une idée d'une nature nouménale où les deux natures phénoménales se concentrent et [s'unissent] s'identifient. — Mais il y a plus! Ce n'est que par l'ensemble des puissances intellectuelles et sensibles de la modalité facultative, que cette union dans la nature noumenale s'explique plus clairement; car si ces facultés appartiennent à ce que nous en savons par l'expérience, comme élevé au dessus de toute causalité, cet ensemble de puissances pures, est, comme tout ce qui est infini et illimité, d'une nature nouménale. C'est par cet ensemble que tout ce tient et s'identifie pour ne faire qu'un seul

tout, mais dont nous ne savons rien, si non les résultats des forces qui influent sur les phénoménes; c'est par ce côté influent sur l'expérience que nous en avons, et qui par conséquent entre dans la sphére de notre intelligence; mais leur virtualité nouménale, virtualité qui est leur puissance considérée en elle-même et indèpendante de ce que nous en éprouvons, est le côté inconnu de leur existence pure. Nous les jugeons, nous les supposons infinies, illimitées, parce qu'il nous est impossible de nous les représenter autrement; l'imagination s'en forme des hypothèses pour remplir le vide qui est l'effet de leur existence antithétique, et de l'antagonisme indéstructible d'après notre manière de concevoir finie et limitée. Dans ce que nous savons cependant de leur côté influent, nous trouvons une solution satisfaisante de la contradiction de nos actions soumises aux lois des deux natures phénoménales dualistiques. Si nous nous imputons tout ce qu'il y a de repréhensible, ou si nous nous approprions tout ce qu'il y a de louable dans nos actes que veut [que demande, requiert ou exige] le libre arbitre placé entre les deux natures, c'est par la conviction que nous avons de notre liberté et dont le blâmable et le louable [les actions ou desseins et projets louables et blâmables] serait nuls dans tous les cas où nous serions convaincus d'avoir été entrainés malgré nous par une force ou puissance invincible.

Kant a raison de dire, que nous avons la conviction d'avoir agi librement; mais précisément parce qu'il a raison, il aurait dû s'abstenir de dire, que dans le moment où l'on agit on n'est jamais libre. Notre conviction, c. à d. la ferme croyance que nous sommes coupables, ne change rien à l'affaire; il n'y aurait qu'à répondre: « cette conviction nous trompe en cas qu'il nous a été impossible d'agir autrement; ce n'est qu'un malheur de plus pour le *moi* phénomène, de se croire coupable, quand il est innocent. Les regrets, les remords, les reproches, qui sont convaincants dans le cas de notre nature libre et intentionnelle, ne

prouveront rien dans le système de Kant; rien, si non, que les plus grands malfaiteurs seraient d'autant plus malheureux, si, outre les peines qu'ils subissent, ils devraient encore être leurs propres bourraux. — En soutenant, que la *sentence*, par laquelle cette étrange faculté, que nous nommons la conscience morale [wenn der samen vermögens welcher wir Gewissen nennen], est conforme à cette théorie, il faudrait dire, que selon sa théorie, ce juge serait peut-être le seul coupable, en ce qu'il n'aurait pas bien étudié la jurisprudence Kantienne.

Mais le moi noumène?...... Si Kant, au lieu de s'arrêter à la causalité nécessitante, eût pu la combiner avec l'autre causalité également phénoménale et, de là, s'éléver à la modalité facultative, il y aurait trouvé la solution de son problème, en voyant dans la théorie des facultés cette double nature, par laquelle elles influent sur les phénoménes, par des effets que nous éprouvons, tandis qu'elles aboutissent à la nature nouménale, où elles sont des existences pures en formant cet ensemble, où la volonté pure et l'intelligence pure se deploient et se développent; et la volonté comme toute puissante planant au dessus des natures phénoménales qui sont soumises aux deux causalités qui s'y confondent: et au lieu d'attribuer la liberté d'agir au *moi* nouménal qu'il ne connait pas, il l'aurait attribué au *moi* phénoménal, dont il connait les facultés de penser et de vouloir comme des faits inhérens à la conscience intime; c'est cette conscience intime, c. à d. le moi phénoménal, qui pense et agit et qui par cette raison s'approprie ses propres actions. Mais comme elle ne connait pas ce que ces facultés sont du côté où elles aboutissent au *moi* nouménal, et en général à la nature nouménale, il lui est impossible de savoir, de quelle manière les actions libres du *moi* (conscience in-intime) se rapportent à la nature nouménale. Rien n'est donc plus facile à résoudre, et Kant lui-même l'a fait dans sa *critique de la raison pure* en soutenant, que l'analyse la

plus subtile de la *conscience* de nous-mêmes est incapable de manifester d'autre utilité que celle de nous faire connaitre ces facultés de la conscience intime. C'est au moyen de ces facultés que cette conscience pense, veut, et agit. C'est elle qui' sait par conséquent, que c'est elle qui pense etc., car sans cela la conscience intime ne serait pas une conscience; c'est elle qui sait, qu'elle agit. — La difficulté n'en est donc pas une, que seulement dans la *critique de la raison pratique;* mais cette aberration de son point de départ a pourtant cette utilité, que, dans son système, il a prouvé, que la contradiction qui en résulte est insoluble; qu'il reconnait un *moi*, et ne peut s'abstenir de le reconnaitre, et que ce *moi* nouménal jouit d'une volonté, et que cette volonté est une loi universelle.

Il a donc vu la nécessité d'admettre une *faculté* comme loi, au-dessus de toute causalité contraire à cette loi; une loi qui est de l'essence nouménale, une loi qui commande d'agir pour atteindre le plus pur des buts. Il est vrai, qu'il confond de cette manière une nature nouménale avec la nature intentionnelle qui n'est que phénoménale; mais il s'est vu obligé d'admettre une intentionnalité, et ce qui plus est, une intentionnalité, que notre conscience intime accepte comme indubitablement vraie. — Mais il suffit, que cette loi réside dans la nature nouménale, non comme une volonté libre : car alors cette volonté dépendrait d'une personnalité voulante; mais comme une volonté suprême appartenant à l'ensemble de la puissance modale absolue, dont la non-existence est impossible; en d'autres termes comme une volonté pure identique avec la pensée pure; faculté nouménale infinie. Voilà donc l'erreur de Kant, laquelle nous conduit à cette toute-puissante conscience pure, et à cette volonté pure, dont la volonté impérative et catégorique de la raison pratique est le *schéma*, dans une parfaite analogie. L'une et l'autre [cette puissance et cette volonté] sont des negativités positives se limitant mutuellement dans cette vie universelle,

qui est pour ainsi dire l'âme de la nature nouménale. Une loi qui commande sans pouvoir commander le contraire, ne peut vouloir librement; ou en employant le mot de liberté, se serait la liberté astreinte à sa propre nécessité absolue et universelle. — Ce serait en quelque sorte la négation de la négation de Hegel; si, au lieu de commencer avec le *néant* = *l'existence* unie ou devenir synthèse, cette *négation de la négation* avait pour base solide les deux natures antinomiques.

Que veut, que commande cette loi? Elle veut que notre règle de conduite soit analogue à une loi universelle. Une loi qu'on ne pourrait transgresser dans nne nature tellement intentionnelle, que tout y doit conduire nécessairement à opérer [à atteindre, ou à opèrer ce qui fait atteindre] le but final vers lequel tendrait une volonté pure, c. à d. une volonté n'ayant d'autre motif que sa propre existence libre, libre dans le sens de n'être astreinte qu'à sa propre intentionnalité; en d'autres termes, toutes les lois de cette nature devraient nécessairement s'effectuer et se remplir [s'accomplir], comme les lois de la nature physique, avec cette différence, que dans cette nature morale ces puissances voulantes ne pourraient jamais désirer que l'accomplissement du bien suprême. Cette loi, ou l'ensemble de toutes ces lois, ne peut s'expliquer d'après la théorie Kantienne, que comme un fait qui ne peut se prouver, mais qui se manifeste dans la seule raison pure, raison qui exige dans tout l'inconditionnel. Qu'on analyse donc avec toutes les subtilités possibles, cette théorie de la volonté pure, on n'y trouvera rien que la négativité qui réside nécessairement dans tout ce qui est inconditionnel. Qu'on assigne à la liberté toutes les acceptions possibles, se sera toujours une liberté ou volonté qui n'est pas libre. On n'a qu'à lire le § 6 de la *critique de la raison pure* avec toute l'intensité possible de notre faculté de penser, pour se convaincre, que l'auteur de *la critique* ne pense pas autrement. La liberté et la loi inconditionnelle pratique se trouvent dans

une rétrospection (*) réciproque [en un regard en arrière, sous un aspect rétrograde, dans un point de vue antécedent]; et lorsqu'il se demande à lui-même (pag. 53): « *Comment la conscience intime de la loi morale est elle possible?*" — Il répond: « *Nous le pouvons de la même manière que nous obtenons la conscience intime des principes théoriques*, etc." — C'est par cette raison qu'il nomme cette loi morale *Impératif catégorique*. Il arrive donc à travers les contradictions qu'il ne se dissimule pas, et tout en s'écartant de son point de départ de son criticisme, au même résultat d'un ensemble de lois positivement négatives. — L'ensemble des facultés qui, comme existences absolues et pures, ne peuvent être qu'inconditionnelles, se forme de la pensée (la raison pure) qui ne raisonne pas; la volonté qui, étant également inconditionnelle, ne veut pas librement; les catégories pures, c. à d. sans être appliquées aux expériences, catégories, qui sont des lois *à priori*, sans spontanéité, étant isolées de notre libre arbitre; et finalement le tems et l'espace dont il est impossible qu'ils n'existent pas: toutes ces facultés inconditionnelles offrent les mêmes négations affirmatives.

Nous y ajouterons seulement, que ces négativités positives ou affirmatives se trouvent *à priori* en nous, et que nous en avons la conscience intime, parce qu'elles exercent une influence sur cette conscience, et que d'après cette influence nous nous formons une idée de leurs essences nouménales qui, d'après notre manière de nous imaginer leurs existences, sont analogues aux perceptions du *moi* phénoménal qui en est affecté. C'est le côté sensible qui est tourné vers la nature phénoménale dont nous avons déjà parlé, mais ce que sont ces facultés ou puissances elles-mêmes, ce qui est le côté intelligible [idéal], tourné vers la nature nouménale, nous l'ignorons; nous leur assignons les dénominations qui, quoique conjecturales, sont

(*) Ce mot est encore un terme inventé par l'auteur d'après la langue Latine: *retrospicere*, *retrospectio*, a *retro* et *spicere*; c. à d. *regarder en arrière*.

approximatives [proches ou approchantes] de la vérité absolue, et nous savons au moins ce qu'elles sont pour nous. — Comme telles, nous prouvons leur existence par des preuves qu'on appelle *apagogiques* (*) c. à d. en prouvant l'impossibilité du contraire; preuves que Kant n'admet pas comme donnant plus de latitude [d'extension, d'étendue] à notre connaissance, et selon lui, il n'y a que les preuves ostensives (démonstratives) qui ajoutent aux vérités la conviction intellectuelle des sources d'où elles dérivent. Il a raison; cependant on peut avoir la *certitude* d'une vérité, sans que pour cela, nous en comprenions la possibilité; et il oublie d'y ajouter, que toutes les preuves que nous avons de nos facultés ne sont et ne peuvent être qu'apagogiques, ce qui n'empêche pas cependant, que les vérités relatives que nous en déduisons, ne soient vraies, même indépendamment de la vérité absolue et nouménale. Les deux natures phénoménales et les sujets qui s'y rapportent sont des vérités; et elles ne le sont que relativement au dualisme transcendant qui leur est inhérent, que par rapport à leur état nouménal, et forment une totalité parfaite, identifiées dans leur union avec ce nouménal, tel que nous nous le représentons. Ce serait avoir une idée bien incomplète de la philosophie critique, que de croire, que selon elle, notre

---

(*) On nomme les preuves apagogiques [ἀπαγωγικαι] encore des preuves *indirectes;* parce que l'on ne va pas d'une manière *directe*, des principes aux conséquences, mais d'une manière détournée ou indirecte, en prouvant la vérité d'une assertion par l'absurdité du contraire.

La forme générale *apagogique* est celle-ci:

Si une chose est *ou* A, *ou* B, *ou* C, etc.... *ou* enfin P; et que l'on prouve que cette chose n'est *ni* A, *ni* B, *ni* C, etc., l'on conclut, qu'elle doit absolument être P, ou avoir l'attribut P.

Lorsque l'énoncé disjonctif qu'on emploie dans cette manière de raisonner n'est composé que de deux membres, p. e.: La terre est *ou* un ellipsoïde *ou* une sphère; et que l'on prouve, qu'elle ne peut pas être une sphère, parce que cette assertion serait en contradiction avec une supposition admise ou accordée, ou bien avec des principes reconnus ou déjà démontrés; l'on conclut que la terre est un ellipsoïde; dans ce cas on dit plus spécialement que l'on se sert d'une réduction à l'absurde.

savoir se borne à la connaissance des phénomènes, car, outre les phénomènes tant subjectifs qu'objectifs, nous connaissons encore les facultés, au moyen desquelles nous connaissons ces phénomènes. Nous les connaissons comme les instrumens inhérens à notre *moi;* mais ce que nous ignorons de ces facultés, c'est ce qu'elles sont dans la nature nouménale dont elles sont les élémens. Ce sont donc des phénomènes tout aussi bien que ceux des expériences dont elles font parties. Mais si nous ne connaissons pas ce que sont ces instrumens, abstraction faite de ce qu'ils sont considérés comme nos moyens de connaitre; nous savons pourtant que dans cet isolément ils sont, ils existent. Cette assertion parait paradoxale, quand on ne distingue pas entre savoir et connaitre. Si, comme nous l'avons déjà remarqué, nous ne *connaissons* pas les nouménes, nous *savons* néanmoins, que ce sont des valeurs inconnues; et les valeurs inconnues sont des *valeurs;* et ce qui plus est, il est incontestable, que ces phénomènes ou apparences sont les X eux-mêmes qui nous apparaissent, revêtus des formes sensibles et intelligibles [intellectuelles] des deux natures: ce que nous *savons* en outre, c'est que le dualisme dont elles sont revêtues, doit être concilié du côté de leur nature nouménale, parce que deux natures et deux espèces d'expériences, opposées diamétralement les unes aux autres, ne peuvent être réunies et identifiées qu'au moyen d'une troisième [nature et expérience] dont elles sont les phénomènes. Or ces phénomènes étant eux-mêmes les noumènes inconnus, que nous ne pouvons connaître que revêtus des lois formelles de notre cognition; les nouménes et tout ce qui appartient à la nature nouménale sont donc le substratum des phénomènes; sans les connaître, nous savons qu'elle [cette nature nouménale] existe, puisque c'est elle-même, cachée pour ainsi dire, sous son enveloppe phénoménale. Sans cette distinction nécessaire du *savoir* et du *connaître*, la philosophie critique ne serait qu'un idéalisme absolu, et les phénomènes ne seraient que des

illusions sans base, un édifice en l'air, sans réalité; et Kant lui même (dans sa préface XXVI) a pris pour son point de départ l'assertion, que, quoique nous ne pouvons pas connaître les choses en elles-mêmes, nous devons cependant pouvoir les penser; parce que sans cela il s'en suivrait cette absurdité, qu'il y a des apparences sans qu'il y ait quelque chose qui apparaisse. Ce n'est qu'en s'écartant de ce point de départ, qu'il a laissé cette assertion sans application ultérieure. Nous devons donc admettre sans aucune restriction, que les phénomènes sont les résultats profluant en partie de choses inconnues, quoique nous sachions qu'elles nous affectent, et en partie de nous-mêmes qui en sommes affectés d'une manière determinée par la nature de notre être. Et si cela est vrai de tout ce qui est phénomène, cette assertion, sur laquelle repose la philosophie critique, devient encore plus palpable par rapport à ce qu'il y a de phénoménal dans les facultés, c. à d. par rapport à ce que ces facultés sont dans leur côté nouménal. Ce sont, sous cet aspect, des facultés, abstraction faite de la manière dont nous en sommes affectés (influencés), existences pures, comme le tems et l'espace; l'imagination, c. à d. la faculté de penser, abstraction faite de la pensée; le *moi* (conscience) isolé de ce qu'il a de sensible; — la raison, loi de tout ce qui est inconditionnel: tout cela comme existant purement, sans mélange hétérogène. Or, si tout ce qu'il y a de nouménal dans ces existences pures, se représente à nous sous son enveloppe phénoménale, il est également indubitable: 1°. que ce revêtement est inséparablement uni a ce qu'il y a d'inconnu; 2°. que cet élément inconnu est inséparablement uni à son élément connu et phénoménal; 3°. que le lien identifiant de ces deux élémens en est le point indifférentiel dont nous ne connaissons que le côté tourné vers le connu, quoique nous sachions, de science certaine, de tout ce qui est objet ou sujet en nous et dans les deux natures dont nous faisons partie, qu'il est identique en soi avec l'X dont nous savons l'existence sans le connaître; 4°. que les

puissances pures dont se forme la nature virtuellement modale sont l'inconditionnel de tout ce qu'il y a de causal dans les natures phénoménales, et enfin; 5°. que le *moi* infini, illimité en sa nature nouménale, est le principe régulateur et créateur de la totalité de sa propre existence, et par conséquent le *moi* qui remplit de son influence créatrice tout ce qu'il y a de phénoménal, soit par rapport aux habitans de notre planète, soit par rapport à tous les êtres rationnels ou non-rationnels habitant les myriades innombrables des systèmes solaires de l'éternité dont le tems et l'espace sont les ailes phénoménales, le *moi*, en un mot, dont il est impossible, qu'il ne soit pas identique avec tous les *moi* sujets pensants ou non-pensants.

Considéré comme isolé de son existence phénoménale, sa toute puissance est l'omniscience inintelligente, et sa volonté serait sans conscience intime et sans personnalité; mais comme ce *moi* universel ne peut ne pas être à la fois phénomène, et qu'il est en même tems *et* l'ensemble de sa puissance nouménale *et* le complément des deux natures phénoménales qui sont sa réalité; cet isolément est impossible; et si les phénomènes objectifs ainsi que les phénomènes subjectifs ne peuvent subsister sans leur nature nouménale où ils s'identifient dans le grand tout; de même le *moi* universel qui est la nature nouménale ne pourrait exister sans ses deux ailes phénoménales, c. à d., sans ses deux pôles dont elle est le complément indifférentiel. C'est seulement sous ce point de vue, que l'éternité est à la fois le tems et l'espace, et *vice versa.*

C'est seulement sous cet aspect, que l'objectivité et la subjectivité sont nouménales, sans cesser d'être distinctes dans leur dualisme dont elles ne sont que les deux pôles réunis, et que leur milieu, qui est leur lien impersonnellement neutre, est le point central de la création qui se personnifie dans la nature subjective ou spirituelle, dont le corporisant [corporifiant] est la nature matérielle qui remplit l'espace illimité en se développant dans une progression

incessante dans le tems, sans cesser d'être simultanément le présent, le passé et l'avenir de l'éternité.

C'est à cause des bornes de notre intelligence et de l'imperfection de nos idiomes [ou langage], que nous sommes convaincus de l'unité du grand tout tripartité [triple], sans pouvoir cependant le concevoir dans toute sa clarté; et que, par l'inconditionnel de notre raison, dans la représentation de toutes ces infinités dont la nature est positivement négative, tout comme la volonté sans vouloir, et ce *moi* absolu sans personnalité, nous ne voyons qu'une image ou Schema imparfait de la vérité absolue, dans l'impossibilité de son contraire. Et nous ne pouvons douter cependant de la primauté et de la suprématie de la nature nouménale, parce que ce doute même, en l'approfondissant, nous ramènerait au point déterminatif, s'avoir, que l'inconditionnel, n'importe en quoi, ne peut être soumis à une condition supérieure, et qu'en conséquence, l'existence pure d'un *moi* absolu illimité ne peut être mélangé ni soumis à une personnalité, non plus qu'une volonté pure et absolue puisse être soumise à un libre arbitre. Ajoutons y, que nous *savons*, mais sans *connaître*, cette primauté, et qu'il se pourrait trés bien, que les propriétés de l'inconditionnel, qui est pour nous positivité négative, fûssent tellement supérieures à ce que nous nommons *liberté*, et *conscience intime* (personnalité), que, comparées à une *personnalité libre*, elles se trouvassent dans le même rapport que l'infinité au fini. L'inconditionnel dans un sens absolu, comme il faut bien le prendre à l'égard de la nature nouménale, c. à d., l'inconditionnalité tant objective et subjective, qu'instinctive, sera donc ce principe indubitable de la raison:

« L'inconditionnalité étant donnée, avec elle sont données toutes les conditionnalités possibles, et par conséquent cette inconditionnalité elle même."

Pour subvenir autant que possible à notre intelligence limitée, prenons un exemple de l'expérience [empruntons un exemple à l'expérience; que l'expérience nous fournisse

un exemple] et même de l'expérience immédiate de notre âme, p. e.: nous n'en connaissons que la conscience, que nous en avons dans l'acte de la pensée; comme telle, nous la connaissons comme personnalité phénoménale; ce qu'elle est, abstraction faite de cette réalité phénoménale, et telle qu'elle est en elle-même, nous l'ignorons. Nous ne pouvons savoir, si hors de la pensée, elle conserve son *ipséité* (*) [*son individualité identiquement la même*], que nous lui attribuons comme *moi* pensant et voulant. Il en est d'elle comme de tous les phénomènes. Comme phénomène qui a la conscience intime, nous ne la connaissons que comme conscience; liée *au tems* et *même à l'espace*. Car elle est dans nous, c. à d. nous ne pouvons la concevoir que comme étant dans notre corps, et comme existant simultanément avec ce corps organisé dans un tems donné. En la considérant ainsi, il se pourrait donc bien, qu'elle ne fût pas si différente de son enveloppe organique, que nous nous la figurons; que sa spiritualité, que nous lui attribuons, comme chose pensante, ne fût pas d'une nature si différente de la nature matérielle de notre corps, et en général de tout ce qui est matiere. — On a tant de fois abordé la question de savoir, comment deux êtres si opposés l'un à l'autre que le sont l'esprit et la matière, puissent agir réciproquement l'un sur l'autre? — Mais comme nous ne savons pas, ce que l'âme et le corps sont dans leur identité nouménale, la question diffère très peu de la suivante: « comment deux substances matérielles peuvent-elles avoir l'une sur l'autre une influence réciproque?" ou de celle-ci: « comment la faculté de penser, et la faculté de vouloir (volonté) peuvent-elles se fondre, se composer dans une même représentation?" Le *libre* arbitre (et la liberté de notre volonté, nous la connaissons par l'expérience immédiate) et la connaissance nécessitée [bornée nécessairement] par l'entendement, ne sont pas seulement différentes, mais,

(*) Ce mot étranger, créé par l'auteur, est l'équivalant de *ipséitas* en Latin, et a pour racine le pronom personnel *ipse*, moi-même.

en outre, diamétralement opposés l'un à l'autre. Les vérités géométriques et arithmétiques, le savoir que nous en avons, est privé de toute liberté; et cependant le *vouloir-savoir*, et le *savoir-vouloir*, comme nous avons vu, se confondent, se pénètrent, s'identifient si parfaitement dans notre conscience intime, qu'il nous est aussi impossible de connaitre ou seulement de penser sans liberté que de vouloir sans penser; et cependant nous distinguons ces deux facultés sans pouvoir les séparer dans leur opération commune. Le sens externe et ses cinq modifications, au moyen duquel nous sommes affectés des objets hors de nous, et de notre propre corps, et le sens interne dont le savoir et le vouloir sont les principales modifications, au moyen duquel nous sommes affectés de nous mêmes, se lient, durant le cours de notre vie, dans le centre inconnu du *moi* en *soi* [du moi, tel qu'il est en lui-même, abstraction faite *et* des affections sensuelles *et* des affections intellectuelles] et dont nous ne savons rien, si non, qu'il se manifeste comme sujet pensant, conscience intime, sans savoir ce que ce sujet est en lui-même. Ce *moi* nouménal, que J. G. Fichte nomme le *moi* absolu qui ne s'est pas encore posé et qui par conséquent n'est pas encore identifié avec la conscience, ce *moi* objet est sous ce point de vue une négation positive, ou, plus rapproché de la *doctrine de science*, une réalité négative, comme la nature nouménale s'identifiant avec les natures phénoménales, desquelles la nature physique peut être comparée à notre corps et la nature subjective ou morale à notre âme, tandisque le *moi* absolu pourrait se comparer à la nature nouménale du grand tout, et comme tel, l'homme serait véritablement le *microcosme* (*); et pour rendre la ressemblance avec *le*

(*) La nature, dans l'acception de la totalité des êtres qui composent l'univers, relativement à notre connaissance, est ce vaste ouvrage de *L'Eternel* qui comprend les objets anorganiques, les objets organiques, et les objets raisonnables. Une distribution depuis longtems et vulgairement en usage est celle qui se fait en *τὸν μακροκοσμον* et *τὸν μικροκοσμον*, ce dernier est *l'homme*.

macrocosme encore plus saillante, on pourrait y ajouter, que le *moi* absolu et nouménal du grand tout, qui est le principe *posant* de l'ensemble tripartité [trîple] dont les élémens distincts sont inséparables de leur nature indifférentielle, a cela de commun avec le *moi* qui se *pose* également, identifié avec son objet (corps) et son sujet (âme); et que dans l'un et l'autre le principe posant, quoique activité pure sans personnalité ni liberté, n'en est pas moins la puissance où réside la primauté.

Au reste, il n'y a rien qui doive nous étonner, en ce que le macrocosme et le microcosme se ressemblent; et ce n'est pas seulement l'homme où cette identité tripartitée se manifeste, comme l'ensemble de toute puissance possible, et par conséquent de tout ce qui est faculté dans les deux natures, qui ne sont en soi [en elles-mêmes] que la nature nouménale manifestée dans ses deux ailes phénoménales, où c'est tantôt l'objectif, tantôt le subjectif, qui se déploie et se développe dans leur possibilité illimitée, dans une progression de maturité, immanente dans son existence éternelle et ressortante dans son existence extensive et intensive, dans le tems et dans l'espace; tout est *corps* et *âme*, *objectivité* et *subjectivité*, et depuis les forces ou puissances attractives et répulsives qui sont la vie des corps célestes, jusqu'aux molécules imperceptibles qui se meuvent dans un rayon de lumière ou dans la vibration d'un son, tout obéit à cet ensemble modalément facultatif, rejaillissant de la vie universelle. Partout la même analogie, mais diversifiée d'une infinité de manières; partout le dualisme dans une convergence et divergence incessantes d'une tendence vers l'identité qui tend également à se résoudre dans la dualité des réalités positives et négatives de sa nature. Et si par les facultés de l'intelligence et de la sensualité humaines nous n'observons pas partout l'infinité de ces nuances, si notre imagination créatrice ne suffit pas pour nous les rendre assez sensibles, même en esquisses, nous pouvons supposer comme plus que probable, que parmi l'infinité des systèmes

solaires et des êtres qui les habitent, il se trouvent des êtres qui nous surpassent par leurs moyens de comprendre ce qui est refusé aux habitans les plus intelligens de notre petite planète.

L'impossibilité même où nous nous trouvons de concevoir ce que serait une faculté absolument libre, ou une volonté pure et inconditionnelle, dont l'inconditionnalité consisterait à être privée de tout motif rationnel, de toute intentionnalité et de toute tendance vers un but quelconque: ce qui cependant devrait être en une telle faculté; cette impossibilité, dis-je, d'un côté, et l'impossibilité de nous la figurer comme astreinte à une borne ou limite quelconque, soit finie soit infinie, de l'autre côté, et sans qu'il nous soit possible même d'avoir recours à la démonstration apagogique (l'absurdité du contraire), puisque l'imagination la plus phantasque et excentrique ne saurait se figurer ni le *pour*, ni le *contre*, et que nous nous trouverions encore réduits à la seule négation positive qui nous reste, savoir la possibilité de l'impossibilité: l'une aussi bien que l'autre prouverait du moins, que l'ensemble des facultés qui forme la virtualité toute-puissante nouménale où reside la primauté de la nature et où tout ce qui est phénoménal trouve sa solution en s'identifiant avec elle, ne possède lui-même [cet ensemble qui forme la virtualité mentionnée] cette prééminence que par sa fusion, complète et entière, dans les natures phénoménales qui en sont influencées. C'est dans cette fusion, qui dans son isolément ne peut être qu'incompréhensible, qu'on peut entrevoir la nature du *moi* nouménal et son influence toute présente dans l'infinité des corps célestes, habités par des êtres innombrables, des *moi* phénoménaux dont quelques-uns nous surpassent en facultés intellectuelles; objets subjectifs et sujets objectifs, comme nous, mais placés à une [certaine] distance de nous, distance plus grande peut-être que celle qui nous sépare des animaux [des brutes]; ce serait faire tort à la primauté de la nature nouménale dont nous partici-

pons (*), à un moindre degré, que d'admettre l'absence d'êtres qui peuvent pénétrer la modalité de la subjectivité universelle du grand tout, [subjectivité] qui en est l'âme.

Et lorsque Kant dit, que sa conviction subjective lui donne une connaissance tellement forte et intense, que plusieurs planètes sont habitées comme la nôtre (crit. de la rais. pure, pag. 53), qu'il n'hésiterait pas de risquer une gageure [un pari] de tout ce qu'il possède, pour en soutenir l'assertion, s'il était possible de s'en assurer par l'expérience; il ne risquerait assurément rien de renchérir encore sur ce prix de la gageure; car en combinant toutes les analogies de toutes les expériences objectives et subjectives, et en les comparant avec tout ce qu'elles ont de conforme dans la conception et la perception de la conscience intime, qui est la personnalité de notre *moi;* rien ne serait plus absurde que de croire, que, tandisque notre globe est peuplé d'une infinité de vitalités caractérisées du même type général de l'animalité humaine où l'objectivité et la subjectivité se concentrent dans un *moi* inconnu, et où l'instinct se manifeste comme appartenant au *moi* universel du grand tout; rien ne serait plus absurde que de supposer, que toute cette voute étoilée, infinie et illimitée comme toutes les positivités négatives dont nous sommes entourés et pénétrés, ne soit qu'un désert délaissé, sans but et sans cause, vide de toute influence vitale et créatrice, n'ayant d'autre force vitale que celle de la gravitation universelle, ne servant à rien qu'à faire mouvoir les corps célestes autour d'un centre commun, inconnu, comme l'est l'instinctivité nouménale qui exerce son influence dans l'immensité de ses deux ailes.

Voyons cependant de plus près ces analogies connues, pour nous faire entrevoir avec plus de lucidité que dans la phase

(*) On dit: *participer à une chose*, pour dire: *avoir part* à elle, jouir d'elle; mais on dit: participer *d'une* nature, pour dire: *tenir de cette nature*. Ici l'on peut, je crois, dans la pensée de l'auteur, prendre cette phrase dans l'un et l'autre sens à la fois!

précédente de notre essai, la totalité de ces analogies, afin de donner plus de latitude à l'hypothèse qui s'est arrêtée à la sphère causale, et qui atteindra son apogée dans la sphère potentiale de la virtualité universelle; et commençons par épuiser autant que possible l'idée de l'analogie qui se présente dans le rapport de l'instinct influençant à l'instinctivité qui en subit l'influence!

Rapport analogique de l'instinct potentiel et universel à l'instinctivité phénoménale.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

§ 280.

Si la raison exige en tout ce qui est conditionnel, une inconditionnalité qui, par cette raison, est la condition par excellence de toutes les autres, même dans la nature phénoménale, l'inconditionnalité de leur objectivité et subjectivité est à plus forte raison le *nec plus ultra* de toute potentialité phénoménale; elle ne renferme non seulement en elle-même tout ce qu'il y a de causalité dans l'action et la réaction des deux natures qui se pénètrent réciproquement en s'identifiant dans la nature nouménale et potentielle, mais elle embrasse en outre sa propre union aux deux natures, avec lesquelles elle ne forme qu'une seule totalité; le phénoménal de tout ce qui existe est nouménal en tant que c'est par lui qu'il se manifeste à l'intelligence humaine, qui ne peut le concevoir que dans sa dualité; et le nouménal de la nature potentielle, considérée en elle-même, abstraction faite de notre manière de la concevoir, est phénoménal, parce que c'est par sa fusion dans les deux causalités phénoménales qu'elle se réalise. C'est dans la nature physique et dans la nature morale quelle se divise [se sépare] en deux directions opposées, qui s'attirent en leurs progressions infinies vers le but final, et en leur regres-

sion [retrogradation] perpétuelle vers la source première, [directions où natures] qui rentrent [l'une dans l'autre] en vertu de leur existence nouménale, qui renferme en elle l'idée de cause première et de but final dont la progression et la rétrogradation forment les cycles éternels du grand tout.

Outre que cette identité de la nature nouménale et les phénomènes qui s'y identifient peut résoudre la contradiction apparente de la possibilité de l'impossibilité, elle peut subvenir encore à [la tentative d'] expliquer le paradoxal [ce qu'il y a de paradoxal] dans le système de Hegel et de Schelling, [dans la proposition ou thèse] d'une idée qui s'ouvre pour devenir nature, ou d'une subjectivité qui s'objective pour redevenir [pour se render ou devenir de nouveau] objet, la volonté (c. à d. la faculté de vouloir) *qui ne veut pas.* Dans l'hypothèse d'un dualisme qui se résoud dans une nature qui se divise [qui se partage] pour se manifester à notre intelligence, ce paradoxal [cette conception ou idée paradoxale] disparait; puisqu'en se représentant cette métamorphose comme apparente, il n'est paradoxal que dans ces deux systêmes, parce qu'on confond *la raison* (faculté) avec *l'acte de la raison*, l'idée de la pensée qui raisonne; tandisque dans notre hypothèse c'est le même grand-tout qui ne fait que se développer dans les deux mouvemens, et que la subjectivité et l'objectivité sont les deux pôles dont la nature potentielle est le milieu indifférentiel; grand-tout dont le *moi* humain est l'image la plus frappante. En isolant dans notre imagination l'ensemble de toutes les existences pures, qui, comme puissances sont à la fois les lois des deux natures, on leur ôte la possibilité d'exister; on en ferait des lois qui ne seraient pas des lois (ce qui serait non seulement *une possibilité de l'impossibilité*, mais *la nécessité de l'impossibilité*); dans notre hypothèse, telle qu'elle est modifiée en cette phase de l'essai, la sphère potentielle des nouménes contient les lois qui s'exécutent dans les réalités qui sont le produit de la causalité nécessitante et de la causalité libre.

Le *moi* humain (en nous bornant d'abord seulement à notre subjectivité pensante) ne nous est connu que comme activité phénoménale; et si, en nous servant de l'expression de J. G. Fichte, nous disons: que *le moi* est posé par *le moi*, le moi posant étant le *moi* pur (absolu) et le moi pensé ou posé, (qui lui est identique) la conscience intime, nous affirmons une *vérité*, un *axiome;* si toutefois nous soutenons par cette assertion, que le *moi* qui se pose est le *moi* inconnu (puissance, loi) et le moi posé, non pas l'effet produit par le *moi* posant *causal*, mais le même *moi*, dont nous ne connaissons que le phénomène pensant, voulant, qui ne fait qu'exécuter sa loi potentielle. — Si ce grand philosophe [Fichte] s'écarte de cet axiome, en ne voyant d'autre réalité que celle du moi, comme Kant s'est écarté de son principe fondamental de la philosophie critique; il n'en reste pas moins vrai, que, sans cet axiome, la dualité de notre *moi*, que nous distinguons par notre nature corporelle (objective) et par notre nature spirituelle (subjective), serait d'une impossibilité insoluble. Cette dualité, identifiée dans son existence nouménale, inconcevable autant qu'impossible, si elle n'était pas astreinte aux lois de son être, n'aurait pas même la réalité d'un rêve, s'il lui manquait sa potentialité, l'ensemble de ses propres lois, en vertu desquelles elle est ce qu'elle est; et par la même raison le MOI nouménal serait également impossible, s'il lui manquait cet ensemble des lois, en vertu desquelles elle se manifeste dans ce qu'elle est phénoménalement, savoir: personnalité voulante. L'âme, qui n'a de réalité qu'avec le corps, lequel, à son tour ne serait qu'une réalité hétérogène sans l'âme, est durant la vie l'organisme, par lequel le sens externe s'identifie au sens interne, où ses sensations deviennent pensées, volontés, idées, etc.; et les sensualistes matérialistes n'ont pas tort en soutenant, que la tête est l'organe de la pensée, comme les yeux sont l'organe de la vue; ces organes cependant ne seraient pas des organes, étant privés de la vie immatérielle qui les rend susceptibles

de recevoir les impressions des objets hors de ces organes, et sans ce centre de toutes sensations externes et internes, que nous nommons conscience intime, personnelle, vie active, inséparablement unie à cette matérialité dans le cours de leur dualité temporelle. — Mais les organes qui pensent, sentent, jugent, etc., si toutefois les impressions dont ils sont affectés parviennent à notre conscience, sont en outre influencés par une puissance intentionnelle, élevée au-dessus de ce qui peut s'expliquer par notre organisme antithétique; et cette puissance qui nous fait éprouver des sensations, que nous nommons instinctives, parce qu'elles paraissent appartenir à une force ***instiguante*** (*) (s'il est permis de se servir ici de ce verbe) qui diffère des facultés objectives et subjectives, que nous connaissons, comme étant dans une parfaite homogénéité avec notre organisation phénoménale ; cette puissance, dis-je, doit se trouver dans un rapport conforme à ces sensations énigmatiques. L'organisme, soumis à notre volonté toujours intentionnelle, réclame, pour ainsi dire, par cette expérience hétérogène, une potentialité nouménale, par laquelle nous sortons de la sphère étroite de ce même organisme; surtout dans ces expériences sublimes, dont notre imagination productive éprouve toutes ces influences secrètes, où notre entendement ne saurait atteindre, toutes ces sensations, disons plutôt tous ces sentimens, qui se trouvent en harmonie avec une idéalité d'une nature infinie, qui nous transportent hors de nous dans ces momens d'extase (†) et d'enthousiasme, qu'on appelle avec raison ***transports***, et dont nous avons déjà parlé, ces inspirations mystiques en quelque sorte, [ces mouvemens de l'âme] absolument indéterminables, [indicibles, inexprimables] tant actifs que passifs, sympathiques ou antipathiques, d'une na-

(*) *Instiguer* (instigare) exciter, pousser à faire une mauvaise action. Telle est la signification propre de ce verbe peu usité.

(†) *ἔκστασις*, égarement, ravissement d'esprit, vive admiration. Et d'enthousiasme *ἐνθουσιασμος*, de *ἐν*, et de *θεος*, *Deus quasi in nobis*, une divinité, une inspiration divine en notre âme; vive émotion, exaltation de l'âme, admiration vive et passionnée.

ture inconnue, énigmatique, et qui nous attirent ou nous repoussent avec d'autant plus d'intensité qu'ils sont plus incompréhensibles.

Quand Hegel, pour expliquer ce qu'il y a de mystérieux et d'énigmatique dans l'instinct, trouve que la solution de cette difficulté, qui parait insoluble, réside en ce que le but est représenté comme devant exister seulement dans la conscience, tandis que l'instinct est l'intentionnalité qui opère sans se manifester, il a raison, s'il comprend par instinct, non pas les sensations instinctives opérées par la puissance opérante, mais cette puissance elle-même; celle-ci nous est inconnue, comme la nature potentielle, qui plane au-dessus de la nature physique et de la nature intentionnelle; mais quant aux sensations, elles ne seraient des sensations, si elles ne pourraient pénétrer jusqu'à la conscience intime. Il est vrai encore, qu'il y a des impressions appartenant à l'instinct et dont nous n'éprouvons rien: telles que les opérations de notre nature corporelle, que le célèbre professeur Reimar, dans son traité sur les instincts des animaux, appelle les instincts mécaniques, et qui ne sont que les mouvemens de notre organisme, lesquels nous sont communs avec les animaux et les plantes; mais il s'agit ici des instincts sensitifs, parmi lesquels il y en a, qui sont en partie spontanés: tous les élans de l'imagination, qui surgissent de la conscience même; tous les efforts du génie scrutateur, produits par cet amour d'inventer et stimulés par ce pouvoir de deviner les secrèts de la nature par des analogies, dont il nous est même impossible d'expliquer les conformités secrètes; ces aptitudes à découvrir les routes encore inconnues dans les sciences; ces jugemens hâtifs et en quelque sorte précoces du développement de notre intelligence; et surtout cette voix interne sortant de l'abime du *moi*, qu'on nomme la conscience morale (par excellence); ces regrets, ces remords, cet instinct puissant, où le *moi* compatissant, offensé de ses propres desseins, se défend contre lui-même, où l'instinct influençant perce, malgré la

conscience intime, à travers les combats des désirs du libre arbitre, qui est lui-même instigué et incité [excité, poussé] par des penchants qui ne sont pas moins instinctifs, et quelquefois purement instinctifs, et souvent irrésistibles, surtout dans ces caractères, où l'amour-propre domine despotiquement sans d'autre frein que celui de son propre bien-être: [tous ses sentimens instinctifs sont du domaine de la conscience intime]. .

On ne pourra nier un rapport certain, quoiqu'inconnu, de tous ces instincts bien prononcés à l'instinct potentiel et universel de la nature nouménale, et bien un rapport d'autant plus certain et indubitable, que c'est surtout dans ces instincts, indépendans des facultés intellectuelles du moi phénoménal, qui comme tel est une personnalité et une volonté libre, que la sphère nouménale exerce son influence. Mais si ce rapport est certain et indubitable, les difficultés qui jaillissent de cette influence instinctive de l'organisme humain, et de sa conscience intime, offrent peu de chances [de succès] de recevoir une solution satisfaisante. Comment, en effet, cette nature de puissance pure, sans liberté, pourrait-elle pretendre à la primauté? sa nature [son essence] contenant les lois des deux natures, et conséquemment aussi celles de notre moi personnel et libre, que nous avons choisi pour expliquer, autant que possible, le rapport entre la nature nouménale et le grand-tout, où ces lois exercent une influence en s'identifiant avec les deux ailes phénoménales. (*)

Et cependant il est également certain, qu'en attribuant à cet ensemble des lois suprêmes du grand-tout une personnalité douée d'une volonté libre, cette supposition, bien loin de rendre [de donner] plus de facilité à cette solution, en augmenterait, au contraire, la difficulté. Car, outre

(*) Hegel. Encycl. des sc. phil. 3 ed. p. 370. "Was vornehmlich die schwierigkeit... macht, ist, dass die zweckbeziehung gewöhnlich als äussere vorgestellt wird. — Der instinct ist die auf bewustlose weise werkende zweckthätigkeit.".

que l'existence pure, c. a d. l'absence de tout mélange de cet empire universel et législatif du grand-tout, dans son universalité transcendante, est contraire à toute individualité; et que la personnalité, renfermée dans le sein de sa propre conscience particulière et spéciale, est ce qu'il y a de plus individuel: ces lois suprêmes seraient les agens absolus de toutes les imperfections phénoménales de la nature universelle, tant dans son aile objective et physique que dans son aile subjective et morale. Nous y ajouterons, que ces lois suprêmes, si elles pouvaient être subordonnées à une existence contingente en dehors d'elle, ou à une liberté, au moyen de laquelle elles pouvaient être différentes de ce qu'elles sont en elles-mêmes nécessairement, elles ne sauraient être des lois suprêmes; et la totalité absolue et inconditionnelle de la nature législative et créatrice par excellence serait, dans toute la force du terme, ***la possibilité de l'impossibilité;*** et même en se réfugiant dans cette expression vide de sens, on aurait reculé le noeud gordien sans pouvoir le trancher, ni le résoudre; on aurait en outre paralisé un ressort de la philosophie, comme celui du bon sens, savoir: la preuve apagogique qui est la démonstration d'une vérité par l'impossibilité de son contraire, et qui est apodictique toutes les fois qu'on l'emploie dans un dilemme qui n'offre que deux côtés alternatifs. — C'est surtout dans cette phase de notre essai, qu'il est important d'épuiser chaque donnée qui s'y présente, et si la solution de ce grand et sublime problême est impossible, il faudrait, pour prouver cette impossibilité, démontrer avant tout, que la plus grande vérité de la philosophie Wolfienne peut être refutée; et il faudrait traiter cette matière, de la même manière qu'elle se trouve exposée par F. Chr. Baumeister, savoir, qu'il n'y a de conviction possible, que de trois manières, soit ***a priori***, soit par l'expérience, soit par l'intuition (comme dans les Mathématiques) ou au moyen de l'apagogique (*).

(*) Bauncister. Philosoph. controverse, p. 225.

Et certainement aucun des moyens, qui dérivent de ces trois espèces de raisonnement, ne pourrait servir à nous faire espérer la solution en question, si l'on parvenait à démontrer, que la liberté et la personnalité sont les attributs d'une puissance législative et créatrice; mais dès lors il faudrait savoir ce que c'est que créer, non pas dans la signification de confectionner en employant ce qui existe, car ce serait là le travail d'un architecte, mais faire surgir du néant ce qui n'existe pas, et ce néant (s'il était possible) ne serait pensable [imaginable], qu'en niant la force créatrice même, en d'autres termes, qu'en niant même les lois qui président à l'action de créer; et en prêtant à ces lois l'attribut de personnalité, ce serait, comme nous l'avons déjà vu, nier les facultes inconditionnelles, en les soumettant à des conditions supérieures à la prééminence (*) [à la dignité, au rang, à l'excellence] de ces facultés inconditionnelles, ce qui ne saurait se concevoir qu'en révoquant [qu'en rappelant, qu'en recourant à, qu'en admettant] avec plus d'évidence encore *la possibilité de l'impossibilité* ou de l'impossible, ce qui ne serait autre chose, que de se mouvoir en le même cercle vicieux.

Revenons encore à l'exemple du *moi* surgeant du *moi* absolu qui se pose, [dans la philosophie] de J. G. Fichte. Si, dire: *le moi absolu qui se pose*, équivaut à dire: le moi absolu, de potentiel qu'il était, [devient tel qu'il] acquiert la conscience de son actualité (†) [de son existence actuelle ou de son état actuel], il faut bien qu'au-paravant, il fut sa loi, sa faculté de se poser, sans personnalité, sans

(*) *Prééminence* (*prae* et *éminentia*, ab *eminere*, s'élever au-dessus, lever la tête altière) est synonyme de *excellence;* prérogative en ce qui concerne ou regarde la dignité et le rang. — L'adjectif *prééminent* indique l'attribut ou la qualité d'une personne ou d'une chose qui excelle au-dessus des autres individus du même genre; — cet adjectif, comme ce substantif abstrait, ne se dit guère qu'au moral.

(†) *Actualité* (actualitas) est formé par l'auteur, analogiquement, de *actuel* (actualis) effectif, réel.

choix de se poser ou de ne pas se poser. Ce que ce moi pourrait être, abstraction faite de sa loi, nous l'ignorons, nous n'en avons que cette connaissance négative, que, considéré comme moi absolu, il n'était ni libre, ni conscience intime. — Si Schelling en voulant s'élever au dessus de Fichte, a attribué à ce *moi* absolu, mais individuel, son identité avec le *moi* universel (assertion assez arbitraire), cette supposition ne change en rien la puissance virtuelle du *moi;* dans l'un et l'autre cas, la virtualité de ce moi universel, en cela semblable au *moi* pur de la conscience individuelle, ne sera ni libre, ni personnelle. La seule différence consiste en ce que le *moi* individuel est *fini* en sa conscience, et que le *moi* universel est *infini.* La seule difficulté est de sauver la prééminence de la potentialité nouménale de l'univers, contenant la totalité des lois subjectives et objectives de la nature phénoménale, identifiées dans la virtualité universelle. Et la solution de cette difficulté se trouve dans l'analogie du *moi* fini, qui s'individualise en sa conscience, et du *moi* infini et universel, qui se pose, tel qu'il est, dans ses deux ailes phénoménales, avec la même omniscience [*omniscientia*, science de toutes choses et de toutes possibilités et impossibilités] ou conscience Legislatrice illimitée. Dans cette phase de l'idée du grand-tout régi par ces lois immuables, idée qui dans notre intelligence bornée ne parait s'énoncer que comme la possibilité de l'impossible, parce qu'une perfectibilité illimitée, c. à d. sans être bornée par ce qui est impossible, parait se perdre dans la conception d'une impossibilité possible; l'impossibilité en disparait dans notre imagination créatrice, pour se manifester comme intuition intellectuelle d'une totalité de lois nécessaires de la causalité libre de but et de moyen et de la causalité nécessitante de cause et d'effet, tour à tour sortant de leur source nouménale, et y rentrant alternativement, augmentant d'intensité toujours croissante, à mesure qu'elles se développent dans une tendance perpétuelle vers la perfection visible dans leur marche phénoménale.

On s'est plaint souvent de l'aridité des systèmes métaphysiques, et ce n'est pas sans raison qu'un disciple de Hegel, en parlant de la philosophie de son maître, a dit, « que pour s'y orienter, il faut prendre la résolution de quitter la vie hospitalière [la vie sociale, le tourbillon de la vie] pour remonter le fleuve de l'existence vivante, et que plus on avance en montant, tout devient désert et silencieux autour de nous". Mais s'il a raison de trouver le chemin long et pénible, pour arriver à la fin du terme de ce laborieux pélérinage, où plusieurs se sont égarés dans des routes détournées du grand chemin; il a tort d'imputer ces inconvéniens aux seules abstractions, comme les plus nécessaires aux méditations spéculatives; ce qui en est la cause, c'est surtout le besoin de remonter à la source concrété de la vérité. Trop enclin à s'abandonner à la spéculation abstraite, même dans les sentiers du chemin battu et fréquenté du simple bon sens, on s'égare souvent en séparant et en déployant [dénouant] plus qu'il ne faut ce qui est composé, et par suite de subtiliser où l'on n'aurait dû que distinguer, au lieu de faire des abstractions. Ce qui rend pénible le développement des deux sphéres du dualisme de notre intelligence, c'est de ne pas les envisager dans leur ensemble, et c'est surtout ici dans la région des lois réunissantes, qu'on pourrait se rebuter de chercher par tout l'inconditionnel, c. a d., les totalités concrètes de nos perceptions et de nos conceptions; plus on avance cependant dans cette route vers l'universalité, et moins on la trouvera aride et inhospitalière; ce n'est qu'en s'arrêtant au milieu du chemin, pour chercher des argumens remplis de déductions factices et par cela même amphibologiques pour énerver ce qui est inextricable (savoir le dualisme inhérent à notre intelligence), qu'on se lasse à la fin d'un travail infructueux; travail qui ne peut aboutir tout au plus qu'au scepticisme de Hume, appuyé sur une logique serrée, et en cela élévé au-dessus de tous les systèmes sceptiques qui l'ont précedé.

Ce n'est qu'au faite du sanctuaire des verités inconditionnelles qu'on peut parvenir a un lieu de repos. Mais pour y arriver, il faut monter en prenant la route qui ne peut y conduire qu'au travers de tous les obstacles du dualisme; et loin de tâcher d'éviter ces obstacles, qui augmentent à mesure qu'on sonde le terrein, il faut s'efforcer de l'exposer [ce dualisme] dans toute la force de son antagonisme, et de les [ces obstacles] approfondir jusque dans leur racine commune. C'est dans la lutte interminable des deux causalités ennemies (si l'on s'y arrête) que les deux aîles combattantes se montrent animées au comble de leur intensité réciproque. C'est là surtout que s'ouvre ce labyrinthe de contradictions, et que la raison humaine balance entre deux évidences diamétralement opposées, mais également prouvées; et il s'en faut bien que Kant, en n'admettant que des phénomènes objectifs et matériels, ait fait cesser la lutte, en disant, qu'il se pourrait bien, que les deux coryphées ayent raison, l'un quant à la vérité subjective des phénomènes, l'autre dans le monde des noumènes; car, bien loin de nous renvoyer seulement à ce monde inconnu, pour y consulter les lois de la volonté pure, il se voit forcé d'avouer dans sa critique du jugement, que la nature exige, dans les êtres organisès, une causalité contraire à celle de cause et d'effet, c. à d., en considérant *la nature comme système des buts*, ce qui n'est autre chose qu'une nature intentionnelle. Il faudrait donc (comme nous avons fait) recommencer le combat [avec un accès ou redoublement] d'intensité.

On aura beau disputer jusqu'à la fin des siècles, on trouvera toujours deux natures, dont l'une, la nature objective ou physique, exige une causalité nécessitante, l'autre, la nature intentionnelle ou subjective, où règne la tendance vers un but final opposé à une cause première; ou, sous le point de vue des lois facultativement modales, une seule nature, qui renferme deux ailes phénoménales, identifiées par des puissances, qui sont purement des existences. Or la lutte de deux espéces de phénomènes, et de deux causalités

phénoménales, n'est qu'une lutte phénoménale ou apparente; pour savoir, si ces deux sortes d'apparences, dépendantes de notre manière de les percevoir, sont opposées, considerées en elles-mêmes, il faudrait savoir, si la nature dont elles sont les phénomènes, contient le même antagonisme; nous ne connaissons, il est vrai, cette nature nouménale et inconditionnelle que négativement, nous la connaissons seulement d'une manière plus positive (comme nous avons vu) dans des expériences, qui n'appartiennent ni à l'une ni à l'autre causalité, et qu'on ne peut expliquer qu'en supposant une nature au-dessus de tout ce qui n'est que causal, et où cette nature nouménale potentielle perce au travers de ce qui est phénoménal dans la nature. C'est là que réside l'empire des lois universelles qui contient des existences tellement vraies en elles-mêmes, que leur non-existence est impossible, et au sujet desquelles le doute est absurde et même ridicule, et qui même dans leur état phénoménal sont empreintes d'une évidence qu'on ne peut nier, sans être privé de toute intelligence. Telles sont les vérités mathématiques: tels les principes de la logique commune, que les plus grands sceptiques reconnaissent comme vérités premières. Ils vous diront avec la même conviction: que sans cette certitude il n'y aurait pas lieu de former des raisonnemens; que la faculté de penser (et le *cogito*, *ergo sum*, je pense, donc je suis) ne serait qu'une pure illusion. Ce sont des puissances, des lois suprêmes; facultés, qui étant au-dessus de ce qui est causal, ne sont elles-mêmes causales, que dans leur application aux activités phénoménales de la nature. Sans l'existence des deux réalités (c. à d. sans des choses essentielles, ou dans un état de choses, tel que l'imagination se figure le néant) ces lois comme telles [comme lois] n'en existeraient pas moins, et si un tel néant de réalités était possible, elles seraient des lois éternelles, mais sans application. — La somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits; l'espace et le tems sont des grandeurs infinies, dont chaque partie est divisible à l'in-

fini; les Catégories, lors-même qu'il n'y aurait point de phénomènes pour y être appliquées [auxquels elles pourraient s'appliquer] n'en seraient pas moins des vérités d'une nécessité logique, etc. — toutes ces assertions, enfin, que nous venons d'énoncer, ne sont pas seulement des assertions, mais des faits primitifs, évidens par leur nature même, des faits prédominants comme racines de toute certitude, et qui comme tels sont des lois, des puissances suprêmes, sans qu'on puisse les supposer comme libres, car alors elles ne seraient pas des lois; et c'est par cette raison, que Spinoza nie la cause libre de but et de moyen comme loi, et que Kant la repousse comme loi de l'entendement. Il est vrai cependant, que sans admettre les deux ailes de la nature potentielle dont l'une est intentionnelle et le contraire de l'autre, l'intentionnalité ne serait pas une loi. Ce n'est que dans la nature nouménale qui est l'empire des lois sans liberté, [où le principe de] *but* et de *moyen* est tout *aussi* nécessaire et immuable, c. à d. sans liberté, que celui *de cause* et *d'effet;* car sans cela la nature nouménale ne serait ni pure, ni nécessaire; cette loi donc, *libre* en la conscience humaine, est pure et nécessaire en cette sphère suprême d'existences pures. Et l'on pourrait l'exprimer ainsi: la tendance vers la moralité et le but final du grand-tout doit exister nécessairement, partout où cette loi est applicable en toute sa pureté; la perfectibilité indéfinie est la loi éternelle, qui plane avec toutes ses modifications sur la nature illimitée et infinie; l'absence de la liberté dans les lois, au lieu d'être une imperfection de la création et de la raison éternelles, leur donne cette prééminence que nous ne pouvons laisser de leur attribuer; nous ignorons le *criterium* caractéristique [la note ou caractère essentiel] d'une totalité de puissances, qui surpasse la liberté sans bornes dans la plus parfaite conscience intime et personnelle; mais ce que nous savons, c'est que cette liberté elle-même serait soumise à la loi *non-libre* de la perfectibilité sans limites. L'essence prédominante d'une telle

conscience serait peut-être analogue à ce que nous comprenons par *sainteté*, qui dans une volonté pure serait le penchant irrésistible d'un être, auprès duquel le devoir moral serait identifié avec la nécessité physique, l'impossibilité de vouloir ne serait autre chose qu'une perfectibilité absolue. Peut-être aussi, et c'est là où nous voulions en revenir, que cette puissance, d'où dérivent toutes ces sensations instinctives, est, en la sphère potentielle, la chose qui remplace ce que nous comprenons par personnalité et libre arbitre. L'instinct, puissance agissante, et influençant toutes les réalités objectives et subjectives de l'univers, autant et à mesure qu'elles sont susceptibles de subir cette force instigatrice, serait-il cette omniscience, qui remplit de son influence l'infinité de la possibilité? Serait-ce cet Instinct positif, vivifiant l'immensité des corps célestes en leur expension [en leur force expansive qui les étend] dans l'espace [et les fait durer] dans le tems; serait-ce cet Instinct qui pourra nous expliquer l'apparence négative et énigmatique de ces sensations, qui plus que toutes les autres s'annoncent comme dérivant immédiatement d'un pouvoir universel? L'éternité qui unit en son sein l'étendue et la durée infinies, serait-elle la grandeur extensive qui embrasse la grandeur intensive de l'ensemble des lois, qui, en leur réunion, forment la totalité de la virtualité puissante, à laquelle nous avons assigné la dénomination d'Instinct universel? Cet Instinct universel serait-il à la fois potentiel et causal, proportion gardée de la susceptibilité des phénomènes à en subir l'influence? Sous cet aspect, le rapport de cette puissance énigmatique à l'instinctivité phénoménale serait moins incompréhensible.

En répondant affirmativement à toutes ces questions, on se représenterait cette puissance incitante et instigatrice du grand-tout dans toute son intensité, toutes les fois qu'elle exerce son influence sur ces êtres, dont toutes les facultés objectives et subjectives seraient élevées à cette maturité de personnalité, de conscience intime, et de perspicacité,

qu'on pourrait les considérer comme parfaitement intellectuelles. Ces êtres privilégiés, habitants des globes célestes analogues [conformes, appropriés, adaptés] à leurs capacités physiques et morales [à leur nature physique et morale plus perfectionnées] jouiraient de sensations instinctives dont ils comprendraient la causalité nécessitante, identique avec la causalité intentionnelle; en d'autres termes, leurs instincts seraient développés au degré d'une parfaite clairvoyance [d'une vue intellectuelle parfaite, d'une idée ou représentation parfaite de l'esprit]; et ce serait dans ces êtres, que la nature nouménale se reconnaitrait personnellement, ayant la conscience intime de sa toute-puissance, s'identifiant, en leur nature phénoménale, se reconnaissant en toute sa plénitude législatrice, sans liberté; avec l'omniscience et par conséquent avec la conviction, que la liberté ne peut être qu'une imperfection en ce qui est *loi*, et surtout en ce qui est loi morale. Aussi nous est-il impossible de concevoir la sainteté comme pouvant être une volonté libre d'être contraire à ses devoirs. Et c'est bien là, que la dissonance ennemie des deux causalités se résout en la plus parfaite harmonie avec ses deux ailes phénoménales de la nature nouménale; et où l'on puisse dire avec la plus entière conviction, que, dans cette supposition, la nature nouménale est la seule compréhensible; que dans le fond, il n'y a qu'elle, qui puisse se réaliser dans ses deux ailes, deux ailes antithétiques en notre savoir, et qu'elle exige pour satisfaire à ses lois potentielles et nécessaires, qui tendent toutes à la perfectibilité; c'est donc ici le cas de répéter encore, que le grand-tout phénoménal est lui-même l'univers nouménal, mais tel qu'il se manifeste à nous.

Sa puissance instinctive se trouverait alors dans un rapport, tel que celui de notre *moi* noumène au *moi* humain, dans sa dualité corporelle et spirituelle. Nos sensations instinctives et tout ce qui est instinctif tant dans les animaux, où l'instinct règne encore avec plus ou moins de conscience et d'intelligence, que dans le règne végétal, privé peut-être de

toute sensation, et même dans la nature que nous nommons inorganique, et qui toutefois réclame au moins une existence vivante dans le hylozoisme, toutes les phénoménalités, enfin, sans aucune exception, ne peuvent être qu'autant de dualités, différemment modifiées et nuancées, de l'instinct universel.

Quant à nos sensations qui, pour les trois quarts, sont restées instinctives, sans pouvoir être soumises à nos facultés intellectuelles, elles sont bien loin de celles de ces êtres privilégiés que nous nous sommes enhardis [que nous nous sommes permis, que nous n'avons pas fait difficulté ou scrupule] de supposer comme les plus rapprochés de la nature inconditionnelle.

La partie la plus civilisée du genre humain connait trop bien ses faiblesses pour vouloir y prétendre; sa personnalité infiniment plus susceptible d'être influencée par les perfections de la nature inconditionnelle, que les êtres peu rationnels qui l'entourent, entrainée par des penchans qui la tiendront peut-être encore très-longtems dans la lutte, qu'elle a à soutenir contre son libre arbitre et sa conscience intime; l'homme civilisé, très-enclin aux erreurs de toute espèce, ne se trompe pas en reconnaissant cette infériorité. Espérons pourtant, pour les sciences et pour les arts, que par ses progrès en sa sociabilité cosmopolitique, que l'humanité éclairée sentira de plus en plus ses devoirs, pour se rendre digne, même en ce monde, de sa perfectibilité indéfinie dont elle ne peut ignorer l'existence [la réalité]. Tâchons d'éclaircir les détails de cette explication.

Ayant recours à l'hypothèse, que la nature nouménale, renfermant en elle la totalité des lois de l'univers, est identique avec la nature phénoménale, la philosophie critique ne peut s'empêcher non plus de supposer, que cette dernière, qui est la manifestation de la première, est également identique avec celle-ci; car sans la supposition, que ce qui se manifeste est identique avec ce qui est manifesté, tout devient d'une incertitude et d'une contradiction insoluble;

identique *au fond* quoique différente *quant à la forme*, il ne lui faut qu'un lien entre le fond occulte et sa forme anthithétique, par laquelle elle se manifeste à nos sens, pour en résoudre le problème; et ce lien est et ne peut être que les rapports entre ce qu'il y a de manifesté et ce qu'il y a de caché dans cette identité. Parmi ces rapports, que nous avons pu appercevoir à travers le voile, pour autant que, le permet sa transparence, les sensations et surtout les sensations instinctives sont les plus caractéristiques; et de même qu'elles forment le milieu entre les sensations objectives ou corporelles et les sensations subjectives ou spituelles (sensations mixtes qui semblent appartenir à une sphère qui n'est pas celle de l'homme phénomène) la puissance des lois universelles, d'où surgissent ces sensations, ne peut être conçue que comme la virtualité entre les deux phénoménalités du grand-tout.

Ce qui atteste avec non moins d'évidence ce milieu indifférentiel comme unité des différences phénoménales de l'univers, c'est cette loi morale qui s'annonce comme sentiment hétérogène à notre libre arbitre et comme loi d'une volonté pure qui n'est pas la nôtre, — ce qui atteste, disons nous, que cet instinct sublime de la vertu se trouve en rapport avec la législation de cette puissance dont la liberté est impossible, c'est son caractère universel et immuable et sa tendance vers la marche indéfiniment perfectible. Ce rapport contradictoire de deux évidences également indubitables, quoique diamétralement opposées l'une à l'autre, ne pouvant se résoudre que par la supposition d'un lien commun, qui les unit toutes deux à une existence qui renferme en elle-même les lois absolues applicables aux deux pôles contradictoires; il s'en suivra, que ce milieu ne formera avec ses deux ailes polaires qu'une seule totalité, dont le milieu unissant est également nécessaire aux deux extrêmes, antagonistes unis; il s'en suivra, que ces antagonistes unis, ces deux extrêmes, sont nécessaires à leur milieu unissant. Il s'en suivra encore, que cette totalité tripartitée [tri-

ple], divisée par rapport à leurs essences très différenciées [très diverses], est le plus étroitement unie, une et indivisible, dans leur ensemble identifié; il s'en suivra, que leur milieu indifférentiel, quoiqu'inconnu en lui-même, est cependant connu par sa manifestation phénoménale, tout en avouant que cette phénoménalité fait partie de son essence inconnue; il s'en suivra, que les imperfections innombrables de l'univers, tant physiques que morales, ne sont des imperfections qu'en tant qu'elles puissent nuire au bien, empêcher ou retarder la marche de la progression vers le bien; et qu'elles seraient même des perfections, étant considérées comme nécessaires et inévitables dans le développement de la vie universelle de l'unité, qui anime et gouverne les réalités positives et négatives, générales et individuelles, finies et infinies, qui se croisent en des progressions et régressions respectives de l'universalité illimitée des systèmes solaires; systèmes solaires, se tournant, peut-être, autour de systèmes solaires plus grands encore, divisés entre-eux commes planètes, satellites, comètes, etc.; il s'en suivra finalement, que la sphère nouménale régissant les deux sphères phénoménales, et régie par elles réciproquement, doit, en outre, sa prééminence créatrice et législatrice à des attributs au-dessus de toutes expressions humaines, attributs qui, faute [ou par manque, par defaut] d'autres dénominations, pourraient s'appeler des attributs divins, tout en risqant d'être réputés, comme appartenant à l'un des mille-et-un panthéismes connus ou à inventer par la suite. C'est surtout sous ce point de vue, [à l'aide de] l'instinct universel, contenant toutes les lois de la nature en sa triplicité [en sa triple manière où elle se manifeste], que l'imagination humaine se trouve à même de se figurer un schème [une représentation, indépendamment de la matière, ou d'une intuition expérimentale], du rapport qui existe entre cette toute-puissance créatrice et législatrice en sa progression éternelle, et la nature instinctive, quelle anime, inspire et guide en ses évolutions, d'autant plus intensive dans son

amélioration subjective et objective, qu'elle s'élève avec plus d'ardeur et de zèle, et à mesure qu'elle s'avance dans la voie scientifique et industrielle, unie à la doctrine qui a pour objet de rendre la société humaine plus apte à devenir une communauté d'êtres, disposés à ne faire qu'une grande famille, analogue, autant que possible, à cette totalité des mondes de la voûte étoilée, qui ne laisse aucun doute à l'égard de la prééminence toujours croissante de ce qu'il y a d'inconnu dans l'ensemble et dans la totalité des lois des phénomènes célestes.

C'est vouloir déroger à la priorité, ou rabattre la prééminence de la nature nouménale, qui remplit l'univers de la nécessité logique de ces lois immuables, que de s'efforcer à y voir une personnalité qui est, quelque grandeur qu'on lui attribue, une individualité, et par conséquent renfermée dans des bornes, ou de lui reconnaître une volonté libre. Ce serait une idée sublime et digne des lumières de l'homme, que d'y supposer un caractère saint, au suprême degré, si toutefois on attachait à ce terme de sainteté une telle analogie et conformité à la loi instiguante et instinctive d'un devoir objectif et subjectif, qu'il serait impossible de s'en écarter: car en ce cas, la tendance immuable vers la perfectibilité, la raison éternelle, se développant en tout ce qu'il y a d'inconditionnel dans la possibilité de la nature morale et physique, et cela dans la plus parfaite harmonie de la vertu et du bonheur, sans égoisme, serait identique et d'une signification entièrement synonyme.

Ce serait également supposer une limite inconcevable à la puissance créatrice, que de lui attribuer une existence séparable de l'univers phénoménal, ou un commencement de son développement dans le tems. La création ne peut être que sans commencement et sans fin et indissoluble en sa trialité [triplicité] harmonique, qui constitue cette analogie universelle, dont les élémens vitaux se pénétrerons en se réalisant et en se reproduisant dans toutes les essences en sous-ordre; analogie qui se retrouve en

21

toutes les sensations que nous éprouvons dans nos trois expériences soumises à nos catégories et qui forment avec elles toute la latitude [toute l'étendue] de la cognition humaine.

Analyse des analogies des sensations.

En franchissant les bornes des deux causalités qui s'identifient dans l'action et la réaction absolues des deux natures phénoménales, pour s'arrêter à l'hypothèse d'une seule nature où s'opère la fusion de ses deux élémens, l'on est bien venu à bout de dissiper la contradiction de deux vérités relatives antinomiques, dont la solution doit être possible d'une manière ou d'autre, en faisant présumer, que cette seule nature conciliatrice, quoiqu'elle nous soit inconnue, suffise du moins à faire cesser un combat entre deux évidences antagonistes, qui, après tout, ne peuvent être qu'évidentes en apparence, sans réalités [sans l'être réellement]. Cependant, il nous restait encore bien des nuages à écarter, car: 1°. Nous n'avons pas prouvé, que l'hypothèse doive être considérée comme la seule possible; 2°. l'hypothèse elle-même repose sur l'assertion: que la *causa sui* (c. à d. la causalité de tout ce qui est causal) est une assertion qui n'a pas besoin d'être prouvée, puisqu'une causalité suprême et universelle ne peut avoir une causalité au-dessus d'elle, mais en ce cas même, il resterait encore à savoir, si l'idée de causalité suffit elle seule comme principe suprême; 3°. que, quoique, pour être comprise dans les développement de nos raisonnemens, il était utile et même nécessaire de nous arrêter à l'hypothése, appuyée sur la causalité nouménale et l'identité de la nécessité morale et de la nécessité physique, il ne nous restait pas moins encore à épuiser tout ce qui à trait aux puissances de la nature et des lois suprêmes, dont la *non-existence* pure et absolue est impossible; et où la nature nouménale, sans être à la portée de l'intelligence humaine, nous démontre cependant d'une

manière apodictique, que les lois créatrices, placées au-dessus de tout ce qui est causal, ne peuvent pas ne pas être l'apogée de la nature nouménale, par laquelle tout ce qui est phénoménal dans le grand-tout est lui-même phénoménal, et tout ce qui est nouménal est lui-même nouménal.

Nous y reviendrons, après avoir montré, que les analogies des sensations se trouvent en une parfaite affinité avec le rapport entre l'instinct universel et les sensations instinctives.

L'empirisme ou sensualisme, tel qu'il s'est établi en France, après avoir été puisé en la philosophie de Locke par Condillac, Destutt-Tracy, et d'autres, qui en ont fait une doctrine universelle des sensations, mériterait plus que toute autre théorie le titre de vestibule de la philosophie, si, au lieu de se borner à l'expérience externe, elle y eut compris l'expérience et les sensations internes. Il n'y a que les sensations qui nous donnent des faits, des faits de l'expérience, et sans ces faits tous les raisonnemens ne seraient qu'un vain étalage de mots artistement arrangés, combinés et formulés sans fond, sur lequel on puisse les appuyer, et plus ils deviendraient subtils [abstraits] et isolés [séparés] de leurs bases empiriques, plus ils seraient exposés à dégénerer en pures logomachies [ou disputes de mots, ou disputes sur des choses de nulle importance]. — Mais ces sensations, qui dans leur ensemble forment la source de toute certitude, dont notre intelligence est susceptible, occupent un domaine d'une très grande étendue, où elles se trouvent placées dans un ordre logique, qui est lui-même un fait, perçu et conçu par expérience, sans se séparer ou s'isoler de leur base commune, et où elles sont distinctes par la nature même de notre sensibilité. On ne peut avoir des sensations, sans les éprouver au moyen des modifications de notre sens externe et de notre sens interne, qu'on nomme à juste titre deux intuitions, facultés à la fois actives et passives, sensations éprouvées, qu'on distingue encore des sensations mixtes.

Nous allons en donner une analyse succincte et aussi exacte que possible, pour nous convaincre, qu'elles se trouvent toutes en une analogie et conformité étonnante les unes avec les autres, et aussi en une conformité très remarquable avec les premières données logiques, et qu'elles aboutissent toutes, en une progression systématique, à cette catégorie, que nous avons nommée la modalité, où se développent les *idées* de notre raison qui, comme nous l'avons vu, se rapportent aux lois suprêmes de la nature. Et si les notions, qui précèdent celles des facultés, nous conduisent vers le dualisme inextricable de notre intelligence, dualisme qui n'a pas reçu toute la solution désirée dans les sphères causales, les notions de cette dernière catégorie nous montrent la route qui nous conduit, au moins, à une hypothèse, qui est la seule capable d'applanir les difficultés qui s'élèvent encore pour lui disputer le droit d'être admise comme la seule apte à résoudre l'antagonisme des lois en sous-ordre.

Commençons par l'analyse des sensations objectives, produites par les impressions des objets hors de nous, et nous aurons la conviction, que les catégories, qui sont les lois de la pensée et qui, étant appliquées à l'expérience objective deviennent les vérités primordiales de la nature physique, et étant appliquées à l'expérience subjective renferment les vérités primordiales de la nature morale, — que ces mêmes catégories, disons-nous, sont empreintes dans chaque sensation que nous percevons au moyen des organes *de la vue*, *du toucher*, *du goût*, *de l'odorat* et *de l'ouie*.

Réfléchies par la seule attention vers les cinq espèces de sensations perçues, nous y trouverons les images qui répondront à ces conceptions pensées. Les sensualistes pourraient donc soutenir à bon droit, que les sensations, contenant les images sensibles des idées de l'entendement et de la raison, n'ont pas besoin des lois, que nous nommons des lois *a priori*, pour y être soumises, puis qu'elles frappent et réveillent la pensée pour y laisser [pour y imprimer ou

déposer] leurs différentes formes; que ce sont les lois de la nature, (c. à d. les lois de la matière) qui s'y manifestent comme des phénomènes, comme des objets matériels, tels qu'ils sont en eux-mêmes, tels encore que notre propre corps, objet organisé, se présente à nous, non-seulement par ces cinq organes, mais encore par ce sentiment universel qui est un sixième sens intuitif, résidant au cerveau et répandu dans l'appareil nerveux par tout notre corps organisé, de manière à pouvoir être affecté et réagir sur toutes les impressions qu'il réçoit de son propre objet, et des objets qui sont placés hors de lui.

Comment répliquer à cette théorie empiriquement sensualiste, en n'admettant (comme Kant) que des phénomènes objectifs, pour être soumis [qui soient susceptibles d'être soumis] aux catégories?

Sans répéter ce que nous avons déjà dit au sujet de l'application des catégories aux deux espèces de phenomènes, nous ajouterons seulement ici, par anticipation, que les affinités que nous trouvons entre les sensations objectives et subjectives, nous offriraient, s'il le fallait, une seconde preuve de l'impossibilité de donner une solution satisfaisante du dualisme de notre intelligence.

Commençons par les sensations visuelles. Dans toutes ces sensations, qui dérivent de la faculté de voir, les catégories *de quantité*, de *qualité* (réalité), *de causalité*, et de *faculté modale*, quoique très distinctes, sont inséparables, et bien telles qu'elles se manifestent dans leur application à l'expérience objective, c. à d. dans l'acception *de pluralité*. Tout se qui est visible est multiple et divisible à l'infini. Le simple, l'indivisible, l'infiniment petit [ce qui est simple, indivisible, infiniment petit] peut être pensé [nous pouvons nous en former une représentation par la pensée] mais seulement comme invisible, comme ce qui est imperceptible, [on ne peut réunir en une seule et même idée ou pensée une chose, un objet, qui aurait à la fois et dans le même moment les deux attributs de *visible* et *simple*, de *visible* et

indivisible, de *visible* et *infiniment petit;* mais on peut très bien se former une idée d'une chose qui est à la fois et simple et invisible, invisible et indivisible, invisible et infiniment petite]. Tout ce qui est visible doit avoir une forme, de même que tout ce qui est en mouvement décrit une forme, ce qui ne peut avoir lieu qu'en décrivant une ligne, des figures ondulatoires, des expansions [ou étendues dans les trois dimensions, des figures vibrantes].

Plusieurs de ces quantités, soit mues soit en repos, ne peuvent être pensées sans avoir recours aux visions actuelles ou rappelées en la mémoire; il y en a, dont un aveugle-né ne pourrait se faire une représentation, sans leurs affinités avec les autres sensations. Voilà donc comment la catégorie de la *quantité* devient sensible dans les sensations visuelles. Passons à celle *de la qualité* (la réalité).

Les qualités des sensations visuelles (les couleurs), réalité, qui ne peut être rendue par aucune affinité des autres sensations, n'ont rien qui puisse être remplacé par la pensée ou par l'imagination la plus productive; réalité, considérée comme quantité intensive, dépendant de la force rayonnante et pétillante de la lumière, est une de ces matérialités ou réalités matérielles, qui sont inexplicables par l'intelligence; et la lumière même, qui est à la fois cause des couleurs et couleur elle-même, est une de ces matières tellement énigmatiques et inconcevables, qu'il y a des philosophes et des physiciens qui ont voulu la priver de sa nature objective; opinion dont surtout les idéalistes se sont emparés, pour ne voir dans ces phénomènes que de pures illusions. — Mais il ne s'agit pas ici de raisonnement ni de l'application de la seconde acception de la catégorie à la matière en général, nous en avons déjà traité; nous n'avons qu'à voir de quelle manière la catégorie de la qualité se présente dans la sensation, sans qu'il soit besoin de cette loi de la pensée pour l'y remarquer; la seule expérience suffit pour nous montrer l'affinité de la matière lumineuse

avec cette loi de la pensée. C'est donc une affinité complètement conforme et analogue de deux facultés, dont l'une réside dans le sujet pensant, et l'autre dans la matière observée par l'organe de la vue qui nous apprend, que la lumière est un corps qui se décompose en couleurs toutes les fois qu'elle rencontre un objet qui a la faculté d'en recevoir une telle ou telle couleur. — Nous observons de même la seconde acception de la troisième catégorie, la *causalité* absolue. La lumière en contact avec un objet, qui possède la qualité nécessaire pour réfléchir p. e. la couleur verte, est *la cause* de cette couleur, et celle-ci en est l'effet.

L'expérience nous apprend cette affinité avec cette pensée catégorique. C'est encore l'expérience qui nous apprend, que, pour produire cet effet, le contact de la lumière ne suffit pas, il faut encore que l'objet soit susceptible (ait la *faculté*) de réfléchir, comme il a fait. L'obscurité ne change rien à cette faculté, et l'habit bleu ou vert, p. e. sera seulement dans l'impossibilité de réagir par [à cause de] l'absence de la lumière. Cette *faculté*, au reste, ainsi que toute faculté, n'est qu'une *potentialité*, qui ne devient causale, que par la lumière; dans l'obscurité elle n'a que sa conformité avec la seconde acception de la modalité, *l'existence.* Il en est de même de la modification du sens externe qu'on nomme *le toucher*, sens qui nous donne, aussi bien que la vue, et en quelque sorte avec plus de précision, l'idée de *quantité* et de dimensions des objets palpables au moyen des sensations; c'est en outre le sens qui nous procure par l'expérience les sensations des *qualités* qu'on nomme *solide*, *fluide*; *dur*, *mou*, *rude*, *poli*, *humide*, *sec*; etc. et qu'on pourrait nommer *les couleurs du toucher*, et si l'on en croit ce qu'en débitent les auteurs dignes de foi, il y a eu des aveugles qui ont pu distinguer les couleurs par l'intermédiaire seulement du toucher, qui, sans pouvoir expliquer ce que c'est que la lumiére ou les couleurs qui en sont les parties [et les effets], distinguaient, à l'aide du toucher, les objets qu'on leur disait être *rouges*,

jaunes, etc. et qui, par cette raison, avaient un caractère de plus que les clairs voyans [que ceux qui sont doués d'une vue claire et distincte] pour l'affinité avec la catégorie de la qualité.

Par le toucher nous avons également la sensation de l'affinité de *causalité* absolue avec cette catégorie; ainsi que des *facultes* des matières palpables.

Après cela, il ne sera pas nécessaire de parler des étendues des matières odorantes, et de celles du goût [des matières que nous goutons, que nous sentons, à l'aide de l'organe du gout, pour en discerner les qualités que nous nommons du nom génèrique *saveurs*] et de leurs affinités avec les qualités des saveurs et des odeurs, qui sont les couleurs analogues à celles des deux espèces de sensation de la vue et du toucher, et de leurs affinités aves les notions catégoriques qui y correspondent. Dans toutes les quantités intensives et dans tous les degrés de réalité, les mêmes affinités ont lieu; de même que celles de leurs causes et de leurs effets, qui dépendent des facultés des organes et des matières qui s'y rapportent (*).

(*) Voir les notes à la fin de l'ouvrage, N°. 1.

CONCLUSION OU PERORAISON

DE

L'OUVRAGE.

Une question bien importante et très-essentielle est celle, qui se propose de rechercher l'expédient d'une saine logique, pour sauver toutes les imperfections monstrueuses, [toutes ces choses] incomplètes, et nécessairement produites par des lois immuables d'une nature toute-puissante et aveugle dans sa marche mécaniquement produisante; imperfections, que Hegel a voulu resoudre [ôter ou défendre] par une nature vivante et productive, mais qui n'est pas encore arrivée à ce point de maturité, qu'il faudrait [avoir atteint], pour s'élever au-dessus de toute imperfection.

Ce point de vue ouvre une issue assez spécieuse pour la supposition, que la nature intentionnelle, ayant besoin de la nature coactive, pour effectuer ses desseins, souffre encore de sa tendance fatalistique; il jouit toutefois de son assistance pour arriver, par degrés imperceptibles, à une tendance plus prononcée, vers la perfectibilité indéfinie.

Notre *hypothèse* n'y perd rien. En nous arrêtant à l'action et à la réaction réciproques de la nature phénoménale et de la nature coactive également phénoménale, le résultat serait qu'il parviendrait à s'identifier dans leur état nouménal.

Cependant, ce n'est pas encore là, que notre essai a dû se terminer: car l'action et la réaction des deux causalités qui se pénètrent à l'instar de deux pôles, qui s'unissent en un milieu qui tient de la nature de l'une et de l'autre, ne cessent point d'être causales; et le principe causal n'est pas le principe suprême de la raison.

Schelling aussi bien que Hegel, l'un et l'autre y seraient également arrivés, s'ils n'eussent pas abandonné entièrement la raison critique théorique de Kant; ils y seraient parvenus, seulement avec cette différence, qu'ils auraient suivi deux routes opposées l'une à l'autre, comme nous l'avons vu en effet antérieurement: car, eux aussi s'arrêtent, en leurs dogmatismes, à ces deux causalités, sans aller plus loin dans la voie des catégories.

Il y a pourtant plusieurs raisons qui nous font présumer, que Kant aurait dépassé cette ligne de démarcation, [s'il eut poussé plus loin l'analyse des catégories en les appliquant, dans leurs diverses acceptions, aux deux régions de notre expérience, savoir, aussi bien à celle qui se rapporte au monde visible qu'à celle qui se rattache uniquement à la conscience intime de l'âme].

Mais après avoir nié [rejeté] l'application des lois de la pensée au *moi* phénoménal, sans nier cependant l'état phénoménal du moi, considéré comme sujet pensant, Kant a négligé d'approfondir la quatrième catégorie, qu'il a nommée *la modalité*. Or cette modalité ne renferme pas seulement la *possibilité*, *l'actualité* et la *nécessité* physique et morale; mais ces lois catégoriques modales renferment en outre des facultés ou des puissances de l'univers objectif ou matériel, et de l'univers subjectif ou moral et spirituel. Et ces facultés, ces puissances, ou, si l'on aime mieux, ces virtualités potentielles, ne s'arrêtent point aux conceptions causales: car il est impossible de les penser ou de se les figurer autrement que comme des existences pures, absolues et inconditionnelles, formant le sommet ou l'apogée, au delà duquel il n'y a plus rien à concevoir par notre intelligence. C'est en ce sens indubitable, que ces puissances, qui sont les lois des deux natures, planent au-dessus de tout ce qui est causal (soit intentionnel, soit nécessitatif) (*); et, comme nous croyons avoir démontré d'une manière

(*) Agissant, soit avec *intention*, soit par *nécessité*.

apodictique, que les causalités ne seraient pas même possibles, sans ces virtualités potentielles, c. à d., sans la puissance inconditionnelle du grand tout, il s'en suit tout naturellement, que la philosophie critique, dans cette latitude ou amplitude, que nous lui avons reconnue, ne doit et ne peut s'arrêter à l'action et à la réaction réciproques des deux natures phénoménales, mais qu'elle doit s'élèver jusqu'à cette virtualité qui, en son ensemble illimité et infini, comprend toutes les lois immuables, à l'aide desquelles la nature nouménale exerce son influence sur ces deux ailes ou tiges phénoménales qui, comme il a été démontré, lui sont tout aussi nécessaires, qu'elle même est nécessaire à ces ailes que nous avons nommées la nature nécessitante physique d'une part, et la nature libre et intentionnelle de l'autre côté; et, s'il est vrai, comme nous l'avons vu dans le développement des deux causalités, qu'elles s'identifient dans le mariage mystique du fatalisme sans liberté et de la volonté libre sans frein et sans lois neutralisées par leurs anthithéses mêmes; cette identité des deux extrêmes ne s'opère que par cette troisième nature nouménale, que nous ne connaissons pas, mais qui explique cette identité.

Cette virtualité universelle, qui opère par son influence sur tout ce qui est susceptible d'en être influencé, nous ne la connaissons pas (nous ne la connaissons que par son essence [rationnelle], c. à d. par sa manière d'être), mais il y a une immense différence entre *savoir* et *connaître;* nous *savons* l'existence d'une chose [infinie] par l'impossibilité de sa non-existence, sans *connaitre* la nature de l'infini, p. e. nous savons, qu'il existe dans l'espace, parce qu'il est impossible que l'espace soit limité. Nous *savons*, que le tems n'a jamais commencé, et qu'il est impossible, qu'il finisse jamais; et lors même, que nous n'eussions pu expliquer la contradiction de ces deux *lois* identifiées dans l'idée inconcevable de l'éternité, il n'en serait pas moins vrai, que le premier, l'espace, qui contient les vérités géométriques,

et le second, le tems, dont l'abstraction est arithmétique, sont des existences pures, absolues, infinies.

Sans *connaître* l'essence de la nature hyperphysique et de cette vie universelle, qui est également infinie et illimitée, nous *savons* néanmoins, qu'elle contient la totalité potentielle de toutes les lois, tant celles que nous avons découvert par l'expérience que celles qui nous sont inconnues; parcequ'il est impossible, que ces lois qui influencent les deux ailes phénoménales n'existent pas, que par conséquent elles ont dû exister toujours dans une création éternelle qui n'a jamais commencé et qui ne cessera jamais d'exister dans ses opérations influençantes.

Nous *savons*, que le côté d'un carré est géométriquement *incommensurable* avec la *diagonale*, et que pourtant il est *commensurable* en puissance, c. à d. *ou* en surface carrée, *ou* bien en nombre d'unités ou de mesures de superficie, c. à d. arithmétiquement: car le carré de la diagonale (qui est une hypothenuse) contient deux fois le carré de ces côtés, [le carré de l'hypothénuse ou de la diagonale est égal en surface ou en aire à la somme des deux carrés construits sur les côtés, c. à d. à la somme des carrés des deux côtés du triangle rectangle]. Cette antinomie est de peu d'importance pour le mathématicien; — mais dans la métaphysique des mathématiques il s'agit non pas de *savoir* cette vérité, mais de *connaître* la solution de cette difficulté antinomique.

Les athées matérialistes, et celui qui se vente d'être athée, l'auteur *du système de la nature* (le baron von Holbach) ont eu beau jeu, en prouvant, que la *Nature est éternelle*, et que la nature a été, est, et sera toujours occupée a produire, à détruire, à faire, à défaire, à suivre les lois résultantes de son existence nécessaire; — rien n'est plus facile qu'une telle preuve; elle résulte immédiatement de de la causalité coërcitive. Mais en s'arrêtant là, ils prouvent en même tems, qu'ils ne sont que des écoliers, qui ont mal appris leur leçon, qui ont été mal instruits dans

l'école de la Nature; car, dans leur dogmatisme superficiel, ils auraient, au moins, dû expliquer ce que sont les lois, par lesquelles la nature suit une marche tout aussi sure pour atteindre des buts que pour produire des effets; marches intentionnelles qui sont inexplicables, sans admettre des lois qui remplissent des desseins, qu'on ne peut comprendre qu'en admettant une intelligence unique et architectonique, pour expliquer tout ce qu'il y a de prémédité dans le développement de la matière, en découvrant la vérité, que dans cette matière se cache une loi qui régit ses intentions et ses vues.

M. le baron, du moins, aurait dû entrevoir, que de cette manière il ne détruit pas la Divinité; mais qu'il à *divinisé* la Nature même; il aurait dû arriver, comme nous, dans la seconde phase de notre essai, à une union conjugale du fatalisme tout-puissant et de la liberté sans frein, savoir, dans le recours à une nature instigatrice: car, sans admettre une nature qui, par des lois éternelles et immuables, contraint [et dirige] les lois aveugles de la nature physique, à créer d'après des buts et selon des moyens, afin de pouvoir remplir des intentions et suivre des desseins, sur lesquels une intelligence a médité d'avance; sans admettre une telle nature, disons-nous, il n'aurait rien prouvé. Il aurait dû tâcher de démontrer, comment les lois purement mécaniques remplissent des buts, sur lesquels on a raisonné; car, on ne peut se proposer un but quelconque, sans y avoir pensé antérieurement.

S'il était possible de prouver l'existence d'un Dieu, se seraient les Athées qu'on devrait placer dans la première ligne des combats, puisque ce sont eux qui, d'après leurs propres dogmatismes, ont besoin de lois surnaturelles, pour expliquer les lois de la nature. Nous accorderons volontiers au baron von Holbach, que la nature est éternelle, sans commencement et sans fin; nous ajouterons seulement, que par ses propres argumens il s'est vu forcé d'avoir recours à un théisme, et même à un théisme providentiel, pour

répondre aux objections de la tendance morale de la volonté; car, il dit entre autres: «de deux choses l'une, ou, un heureux hasard a pu accomplir tous ces prodiges", et dans ce cas là, il aurait dû s'abstenir de parler de lois qui résultent *nécessairement* de la matière; ce qui exclut tout hasard; ou, «en admettant des lois," il n'aurait recours qu'à une plus grande absurdité encore, savoir celle d'une clairvoyance extrême, accompagnée de la plus grande obscurité dans leur marche incertaine.

Nous nous trouverions cependant dans le même embarras, si l'athée, en répliquant, venait nous provoquer, en disant: je vous défie de m'expliquer, comment la nature intentionnelle, opérant d'après des desseins bien conçus et des projets bien déterminés, analogues à des lois d'une intelligence créatrice, puisse s'accorder avec une nature qui se développe suivant des lois opérant d'une manière irréstible, dans leur mécanisme.

Sans vouloir répéter ce que nous avons déjà observé, en développant les principes des deux natures, dont le dualisme est inextricable, sans admettre une nature, dont la virtualité potentielle est la force créatrice, immanente, des deux natures phénoménales; nous ajouterons seulement ici, qu'il n'y a pas de raison pour contester aux Athées matérialistes leur assertion, au sujet d'une matière éternelle, et même à celui de l'éternité de l'univers: car, en l'avouant, le monde *moral* serait également *éternel* dans l'hypothèse de la philosophie critique. Les deux natures n'ont jamais été séparées, puisqu'elles ne sont antithétiques que dans leur état phénoménal, où il n'y a pas question d'une cause première, mais d'une cause principale et immanente, et non plus d'un but final, mais d'un but tendant vers la perfectibilité sans fin; l'une et l'autre soumises à des lois qui, par l'ensemble de leur virtualité, ne cessent de créer.

Un Athée Spiritualiste (et Fichte, le père, a été accusé d'un pareil athéisme), s'il niait la phénoménalité de la vie universelle, et soutiendrait, que, puisque la nature agit d'après

des desseins, que nous découvrons partout dans ce qu'on appelle nature, et surtout dans la contemplation de notre moi, dont nous avons la conscience intime, on ne peut considérer la nature que comme un assemblage des *moi* qui tendent à remplir des desseins; que la nature, qu'on appelle la nature physique, n'est elle-même que le produit de ses forces intentionnelles, qui murissent de différentes manières dans les plantes, dans les animaux, et dans l'homme où cet ordre moral s'est déployé avec plus d'energie que partout ailleurs; et que, ce que l'on appelle Dieu n'est autre chose que cette nature morale; cet *ordre* aussi est un ordre *éternel*, et, si cette spiritualité intelligente semble encore dans son enfance, dans des produits encore imparfaits, son germe n'en est pas moins agissant dans l'un aussi bien que dans l'autre athéisme, ou plutôt soi-disant athéisme.

Il est important de reconnaitre une métaphysiqne, laquelle tend, ou vers le panthéisme de Spinoza; ou vers l'idéalisme de J. G. Fichte; et ceux qui se sont cru en droit d'accuser Kant d'athéisme, après l'époque des persécutions qu'il a essuyées, au sujet de son ouvrage: *la religion dans les limites de la seule raison* (Die Religion innerhalb der grenzen der blossen vernunft), se sont appuyés principalement sur ce que dans la préface de cet ouvrage il avait soutenu, que, pour remplir ses devoirs, l'homme pourrait se passer de reconnaitre l'existence d'un être audessus de lui. — Il aurait pu répondre à ces détracteurs, que Spinoza, qu'on accusait d'athéisme par une raison assez semblable, était d'une probité et même d'une piété exemplaire, et que Hume qui, sans nier l'existence de Dieu, en combattait cependant tous les argumens, [qu'on emploie d'ordinaire pour la prouver], menait une vie pleine de vertu, de bienfaisance et d'amour pour ses semblables, une vie audessus de tout reproche et sans la moindre ostentation; enthousiaste, s'il en fut jamais, du sens moral. Cependant Kant, et tous ceux qui ont consacré leurs forces intellectuelles à la philosophie spéculative, auraient mieux fait de

ne pas surcharger leurs systèmes de raisonnemens polémiques contre les croyances existantes en matière de religion, et de se contenter de rechercher ce que la théologie rationnelle serait suivant tel ou tel système, sans se hasarder au delà des bornes scientifiques; — ne fût-ce, que pour ne pas provoquer des sectateurs d'un Jezuitisme masqué, tels que Fr. J. Stahl, à combattre la raison et le rationalisme dans toutes les branches des connaissances humaines.

Les écarts des philosophies dogmatiques, et l'athéisme en est une, n'ont d'autre source, que les métaphysiques ou doctrines surnaturelles, et qui, par cela meme qu'elles sont dogmatiques, ne peuvent admettre des bornes prescrites par l'expérience; ce n'est que d'aprés les principes de la philosophie critique, et en reconnaissant les deux expériences, qu'on découvre des limites où les deux espèces de phénomènes se trouvent circonscrites, ainsi que les deux natures qui, par leurs contradictions apparentes et dialectiques, ouvrent la seule voie, non pour *connaitre* la nature où ces deux ailes phénoménales s'identifient, mais pour *savoir*, que ce lien inconnu est le principe caché, qui anime les deux branches, que nous en connaisssons. De là, que nous pouvons affirmer avec la plus grande évidence, que dans le fond il n'y a qu'une seule nature, dont nous ne connaissons que les faces phénoménales, lesquelles, outre leur état apparent, sont des vérités.

L'hypothèse qui ne prétend rien prouver, mais qui laisse beaucoup à deviner, a cela de certain, que l'état nouménal de la nature, outre ce qu'il pourrait être hors de notre savoir [independamment de notre savoir], renferme cette virtualité, qui contient toutes les lois de la création éternelle; lois qui ne sont pas des commandemens, qu'on peut transgresser, mais des puissances infaillibles, influançant tout ce qui est susceptible d'en être pénétré.

Ce n'est pas de notre corps et de notre âme qu'il s'agit; mais ce grand corps, l'univers matériel, demande une âme; et de là cette grande idée des anciens philosophes que

Virgile a si bien rendue; qui dit, en parlant de cette grande masse, en ces vers:

« *Spiritus intus alit totamque infusa per artus*
mens agitat molem, et magno se corpore miscet."

La difficulté antithétique n'en reste pas moins.

Ici le bon sens se divise en deux systèmes, et devient ou matérialiste, s'appuyant sur une causalité nécessitante, ou spiritualiste qui, pour ses actions libres, exige une volonté ou causalité intentionnelle. — Et, en comparant l'âme et le corps de l'univers à son propre corps et à son âme individuelle, il n'aura que deux issues pour sortir de la dualité contradictoire. Car, de deux choses l'une: ou, c'est le corps qui, en se développant, ait produit l'âme; ou, ce sera cette dernière qui aura créé son enveloppe.

Mais si, comme nous l'avons vu, les deux systèmes se soutiennent avec une égale évidence; et qu'on a placé, des deux cotés, avec une force égale et qui tient la conclusion concernant la préférence en équilibre, la thèse et l'antithèse, en érigeant autel contre autel, puisque le *pour* et le *contre* sont également prouvés; le problème insoluble aboutira à un *scepticisme* complet. Ce sera toujours, comme si on voulait concilier, ou allier ensemble, les conceptions ou les notions *du cercle* et *du carré*, en disant: *un cercle carré n'est pas rond, puisqu'il est carré*, et qu'on répondrait: *un cercle carré est rond, puisqn'il est un cercle;* n'importe donc dans laquelle des deux faces est produite la réunion impossible. — Et cependant il y a bien des philosophes qui ont voulu se tirer de l'embarras de la spiritualité du corps et de la matérialité de l'âme; contradictions qui ont entrainé à leur suite, l'une aussi bien que l'autre, plusieurs autres antinomies.

Ce n'est que dans la philosophie critique dont Kant a découvert le point de départ, que tous ces problèmes auraient pu se résoudre, en prouvant, que ces contradictions

ne sont *qu'apparentes;* apparences ou *phénomènes* des objets, tels qu'ils dépendent de *notre manière* de les percevoir; mais des objets que nous ne connaissons pas, tels qu'ils sont *en eux-mêmes*, abstraction faite de notre manière de connaitre. De cette manière, l'aile objective est achevée; mais le *moi*, et en général, *la subjectivité* de l'univers reste sans solution; et même le dualisme de la nature objective aurait été mieux expliqué, si le grand homme ne se fût pas écarté de son propre point de départ, pour faire de notre âme phénoménale un noumène dont nous n'avons ni conception ni expérience; — et cependant tout ce que nous savons, nous le savons uniquement par l'expérience, en y appliquant ces notions nécessaires, qu'on nomme catégories, terme emprunté des écrits d'Aristote. Mais nous avons *et* une expérience des objets qui nous entourent, *et* une expérience de notre sujet pensant. De là résulte, qu'à l'aide de la faculté de soumettre l'une et l'autre de ces deux expériences à ces catégories, qui sont les lois de l'entendement, il nous est impossible de ne pas apercevoir dans l'univers deux natures, la nature objective ou physique, et une nature subjective ou intentionnelle. Et de là aussi deux espèces de phénomènes ou d'apparences; et en y appliquant la catégorie de la causalité, il nous est également impossible de ne pas y reconnaitre deux causalités, savoir celle de cause et d'effet, qui aboutit à un fatalisme absolu; et la causalité de but et de moyen, qui ne peut se terminer que dans un système de liberté absolue, c. à d. dans une volonté libre, sans frein et sans lois; — fatalisme, qui n'est dans le fond qu'un athéisme complet; — et liberté, sans loi quelconque, qui aboutit à un théisme despotiquement arbitraire: privés, l'un et l'autre, de toute idée morale. — C'est là le dualisme élevé au plus haut degré de contradiction; l'antinomisme à son apogée; mais aussi à son point culminant; et l'excès du mal en devient le remède. C'est là, qu'on peut se convaincre, qu'il n'y a d'issue qu'à l'aide de la philosophie critique, mais

la critique complète et appliquée à tous les recoins du dédale de l'intelligence humaine.

Car, puisque nous ne connaissons ces deux causalités qu'à travers notre manière d'en être affectés, et non telles qu'elles sont en elles-mêmes, la contradiction ne peut être qu'apparente, et non pas réelle. Elles pourraient donc s'unir par un moyen qui s'offre de lui-même, puisque la raison, qui est la faculté qui tend sans cesse à outre-passer les bornes de l'expérience, exige en tout une totalité complète et absolue. Or cette totalité ne peut être que l'action et la réaction réciproques de la nature objective ou matérielle et de la nature subjective et intentionnelle, qui, dans leur totalité ne peuvent se rencontrer que dans le foyer où les deux natures apparentes ou phénoménales se confondent.

Hypothèse qui remplit exactement tout ce qu'il faut pour une solution de la contradiction apparente: car, puisqu'il est impossible, que deux natures, dont l'une détruirait l'autre, puissent rester simultanément et bilatéralement [côté à côté] unies, il faut bien, qu'une *troisième* nature, celle que Kant appellerait nouménale, soit *le point indifférentiel* où l'une et l'autre coincident et s'identifient. — Et, s'il fallait un exemple pour éclaircir la contradiction de ces natures antithétiques dans leur état nouménal et indifférentiel, nous en trouvérions plusieurs, et même dans la nature objective ou matérielle, en jettant les yeux sur les différentes polarités où deux pôles, contraires l'un à l'autre, se réunissent dans un milieu indifférentiel, sans lequel leur union serait impossible, comme nous le verrons ci-aprés.

Si le bon sens, qui de sa nature est *dogmatique*, n'a, pour se débarrasser de toutes les contradictions qui émanent du dualisme, que la supposition d'un auxiliaire inconnu qui pourrait les concilier; l'hypothèse, qu'offre la philosophie critique, dérive de la causalité réciproque qui conduit elle-même à la solution, par la nature même de son antagonisme.

On peut dire avec Kant, que la loi suprême de la moralité: « Agissez de la sorte, que la règle (la maxime) de votre volonté puisse en tout tems valoir comme principe d'une législation universelle;" — est un commandement, lequel nous pouvons, par conséquent, transgresser. Mais cette loi, qui n'est pour nous qu'un commandement, est une loi dans toute la force du terme en cette nature nouménale, qui plane au-dessus de ses deux ailes phénoménales. Sans que nous la *connaissions*, nous *savons*, que cette nature ne renferme que des lois qui *doivent* s'accomplir; et c'est ce que Kant n'y ajoute pas. Et si toutes ces lois ne s'accomplissent pas parfaitement dans ce qu'il y a de phénoménal dans cette nature potentielle, c'est que ces puissances infaillibles, quant à leur nature, ne rencontrent pas partout dans *le grand-tout* des phénomènes susceptibles d'en être pénétrés. Dans la totalité de ces puissances infaillibles, le dualisme indélibile [indestructible] de notre intelligence se résout dans cette identité universelle qui (comme nous venons de le dire) ne cesse d'influer sur ses deux ailes, par sa force éternellement créatrice, tant pour le physique que pour le moral. Ce qui est vraiment paradoxal dans *la critique de la raison pratique* de Kant, ne le serait pas, si, au lieu de s'arrêter à la forme d'une volonté parfaite et pure (qu'il nomme l'impératif catégorique) il s'était lui-même élevé à l'existence pure et absolue, qu'au lieu de législation universelle, il aurait dû appeler volonté universelle et invariable dont la liberté ne serait qu'une imperfection; devenant libre dans *son aile intentionnelle*, et nécessitante dans *son aile matérielle*, elle est immuable dans l'ensemble de ses lois suprêmes. — C'est encore ici que l'erreur même de Kant aurait dû conduire Schelling et Hegel à la virtualité nouménale de la nature, sans laquelle il n'y a qu'à recourir au scepticisme de Hume, ou au dogmatisme de Spinoza, ou finalement avouer, avec Holbach, (314) le système de la nature, lorsqu'il semble commenter Spinoza: — « Tout nous prouve donc, que ce

n'est point hors de la nature, que nous devons chercher la divinité. Quant nous voulons en avoir une idée, disons, que la nature est Dieu; disons, que cette nature renferme tout ce que nous pouvons connaitre, puisqu'elle est l'assemblage de tous les êtres capables d'agir sur nous, et qui peuvent par conséquent nous intéresser; — — enfin disons, que ces puissances invisibles dont l'imagination fait les mobiles de l'univers, ou ne sont que les forces de la nature existante, ou ne sont rien." Voilà donc notre Athée qui devient panthéiste et qui, s'il comprenait par les puissances invisibles la totalité des lois nouménales, planant audessus des phénomènes, serait arrivé à la seule issue de la philosophie critique, telle que nous avons tâché de la compléter dans la troisième phase de notre essai.

Tout en se contredisant, et sans comprendre son propre dogmatisme, il avoue, qu'il y a une nature, où l'assemblage des lois est la puissance qui gouverne le monde; et qui par conséquent règle aussi les buts et les desseins qui s'y manifestent.

Mais ce qui est plus intéressant que le verbiage de ce prétendu Athée, c'est que Kant, dans un moment d'extase, sans y songer peut-être, s'exprime ainsi: — « Deux choses remplissent mon âme d'une admiration et d'un saint respect qui se renouvellent en augmentant de force [ou d'intensité], c'est l'aspect du ciel étoilé *au-dessus* de moi et la loi morale *en* moi. La première chose ou l'immensité des systémes solaires qui se succèdent à l'infini, et qui suivent les mêmes lois de mouvement dans leurs cours. La seconde chose ou la loi morale me place dans l'univers véritablement infini, avec lequel je me sens lié en une conformité et en une union nécessaire (allgemeine verknupfung)."

On le voit, il suppose deux natures; mais, au lieu de deux natures, auxquelles il appartient, comme l'univers entier, le ciel étoilé avec tous les systèmes solaires, il ne vise qu'à cette nature nouménale, sans se borner d'abord aux deux états de l'univers doué, comme lui, d'un être physi-

que et moral [d'une existence physique et morale], sans se considérer, par cette raison, comme homme physique et moral (nous prenons ici le terme *moral* dans le sens qu'on lui assigne en français) où resident les deux causalités prouvées par son expérience externe et interne. De là, que, suivant son criticisme partial, il confond l'homme moral avec l'homme noumène qui, n'étant ni physique ni moral, à cet égard, ne peut pas non plus être considéré comme principe suprême où le moral et le physique s'identifient, au moyen des puissances virtuelles, qui renferment les lois qui régissent le dualisme des deux natures.

Lorsqu'on demande ici: quel est donc le lien nouménal qui unit ce qu'il y a de physique et de moral dans l'homme? Est-il, comme dans le grand-tout, l'assemblage des lois potentielles de la vie universelle, qui est (selon les Anciens) l'âme du monde (mens agitans molem et toto se corpore miscens)? (*) nous répondons: assurément non. Les anciens qui, ainsi que l'école Wolfienne, ne voyaient dans le dualisme que deux faits, deux manières d'être, mais dont l'une n'offrait rien de contraire à l'autre, ne croyaient pas avoir besoin d'autre lien dans le macrocosme que celui qui existe de fait entre le corps et l'âme du microcosme, de l'homme. Ce n'est qu'après l'apparition du criticisme ou de la doctrine de Kant, qui s'y vit lui-même entrainé par le scepticisme de Hume, qu'on s'est convaincu, que les deux natures, telles qu'elles s'offrent à l'intelligence humaine, sont dans un antagonisme tellement révoltant [révolutionnaire, ou en révolte] et dont il est impossible de concilier et d'unir les deux partis ennemis, de telle sorte, que, sans y supposer une phénoménologie universelle et nécessaire, non seulement toute métaphysique, mais, ce qui plus est, toute philosophie, ne peut être que le produit d'une imagination qui se nourrit de rêveries et d'illusions incohérantes; de telle sorte; que, sans cette supposi-

(*) L'âme qui agite la masse et se mêle avec le corps entier.

tion, la théologie ne peut être qu'un tas de chimères et de mots qui ne sont utiles qu'à ceux dont l'unique profession est de repaître les oreilles du vulgaire de termes pompeux qu'ils n' entendent point eux-mêmes.

Mais si, comme on a vu, on a réfuté le criticisme de Kant, personne jusqu'à présent n'a pu renverser son point de départ, et si Schelling, Hegel et le jeune Fichte se sont fondé (appuyé) sur les erreurs du grand homme, en rejetant *le primum verum* (*) de la philosophie critique, ils ont ouvert de nouvelles routes au pyrrhonisme, comme au mysticisme, et aux Stahl de nos jours. Il n'y a que Hegel qui, au milieu de ses subtilités ontologiques et dialectiques, construit un édifice arrondi, élevé avec évidence, et dont la forme architectonique est d'une symétrie qui marque à découvert la main du maitre; édifice dont on pourra peut-être, un jour, se servir pour établir en entier une philosophie critique, dont nos efforts n'ont pu donner qu' une ébauche dans cet essai critique ou transcendental. — C'est lui du moins qui le premier a jeté un regard ferme et assuré sur cet empire des lois qui, dans l'hypothèse de notre essai, résulte de l'union nécessaire et universelle des deux natures phénoménales, et sans lequel [empire] l'identité des deux natures ne serait qu'une fiction sans base.

Il est à regretter, qu'il n'ait pas reproduit, ni dans sa *Logique*, ni dans son *Encyclopédie*, cette grande et lumineuse idée, qu'il a émise dans sa *Phénoménologie de l'esprit*.

Mais revenons au lien nouménal qui, en participant des deux natures phénoménales, les rend propres à participer également de la nature nouménale dont elles sont les deux branches inséparables, et hâtons-nous de répondre à la question: quel est le lien qui identifie l'homme moral et l'homme physique? Considérons ce lien sous le point de vue de *l'instinct* qui lui est propre! Instinct qui, dans

(*) La vérité première, la vérité fondamentale, la vérité qui n'a pas besoin d'être prouvée, et qui ne peut pas même être prouvée.

l'homme, tient un milieu entre l'expérience que nous avons des objets et celle que nous avons de notre sujet pensant; instinct qui, en outre, est inexplicable, sans recourir à un agent qui opère en nous, indépendamment de nous-mêmes.

Il en est de ce lien, comme de celui des deux natures phénoménales de l'univers, qui ne sont *deux* que dans notre manière de voir, mais qu'on ne peut considérer ou concevoir comme deux, dès qu'on les considère comme identifiées dans leur union à l'empire des lois suprêmes: car, en les considérant comme telles, elles forment cette totalité inconditionnelle et universelle, à la fois instiguante et instiguée, qui, répandue dans tous les êtres existans, y exerce une influence, à un degré d'intensité, marqué au point qu'ils sont susceptibles de subir; et le plus haut degré de cette susceptibilité que nous connaissons, c'est celui de l'union de l'homme moral et de l'homme physique qui n'offre de dualité, que dans les deux expériences dont nous venons de parler.

Kant dit fort bien, que nous ne *connaissons* point notre *moi* noumène: mais nous *savons* d'autant mieux, que l'homme noumème (totalité que nous ne connaissons pas) nous apparait, non pas comme il est en lui-même, mais dans sa duplicité [dans sa double nature] phénoménale; et, si la nature, identifiée par l'empire des lois universelles, nous fait éprouver son influence dans un plus haut degré que ne l'éprouvent les animaux les plus proches de l'animalité humaine, c'est bien assurément, que l'homme adulte et civilisé distingue les expériences, auxquelles il applique les lois de son entendement, de cette expérience instinctive qui reste, pour ainsi dire, séparée des notions de but et de moyen, comme de celles de cause et d'effet, et que ces expériences instinctives sont des influences hétérogènes, quant à leur rapport avec notre nature individuelle. D'après *les observations physiques et morales sur les instincts des animaux* du Professeur Reimarus, très connu par ses ouvrages physiologiques, l'instinct exécute les intentions de

la nature, au moyen des animaux qui agissent sans savoir ce qu'ils font.

Nous ne répèterons pas tout ce qui est dit dans la troisième face de cet essai, au sujet de ces instincts sublimes des grands artistes, doués de ce sentiment du beau et de ce qui est grand, lorsqu'inspirés par un sentiment créateur, ils jugent, non d'après une règle de la logique, ni d'après des idées de la raison et à tête reposée, mais par une influence irrésistibile, influence secrète, qu'ils sont incaples de définir, et qui cependant les conduit et les met en état de produire des chefs-d'oeuvre, qu'on admire, non pas parce que ces créations sont *vraies* ou *bonnes*, mais parce qu' elles sont d'une nature *idéale*, c. à d. au-dessus de ce qui n'est que réel.

C'est cette pensée libre qui, sans s'appliquer catégoriquement à l'expérience externe et interne, s'élève au-dessus de la connaissance [du savoir ou de la science] proprement dite, en ne s'attachant qu'à ce savoir pur et inné, qui est sa propre expérience, ou ce savoir qui tient le milieu entre les principes *de la connaissance de la vérité* et les motifs *de la volonté*, un savoir qui surgit d'une impulsion spontanée, qui vient de quelque origine hors de nous; cette pensée, sans admettre une telle impulsion qui, dans sa sublimité, est dans l'homme ce que l'instinct industriel est dans les animaux, dans les abeilles p. e., sans cette impulsion, sans cette inspiration, cette pensée, disons-nous, serait incompréhensible, pour ne pas dire, impossible. C'est surtout à l'égard de ces instincts créateurs, qui sont proportionnés à l'animalité de l'espèce humaine, que le poète peut dire sans exagération:

« *Est Deus in nobis*, *agitante callescimus illo* (*).

La différence qui existe entre l'intelligence humaine et l'instinct de son animalité particulière, ne consiste qu'en ce que l'intelligence est l'instinct humain, développé à ce de-

(*) Il vit en nous une divinité, nous brulons d'un feu sacré sous son inspiration toute-puissante.

gré de spontanéité libre qui le transforme en rationnalité; et pour les trois quarts, la nature humaine se trouve encore dans une intuition purement instinctive, qui n'a pas encore atteint la maturité de l'intelligence et de la raison.

La raison elle-même dérive d'un germe instinctif et irrationnel.

Tout est instinct dans l'enfant nouveau-né; ses deux expériences n'existent que virtuellement, renfermées dans la même impulsion qui lui fait chercher la nourriture dans le sein de sa mére. Il n'agit pas, mais il est influencé comme dans un leger sommeil. Toutes ses prédispositions se développent lentement. Les désirs vagues aboutiront un jour à un libre arbitre; les sensations embrouillées et énigmatiques réveilleront [éveilleront] ces notions catégoriques encore assoupies; les lois de la pensée, qui sont les *prima stamina cognitionis humanae* (*), appliquées machinalement aux sensations externes et internes se transformeront en idées; mais l'imagination, très active dans les jeux d'une enfance avancée, reste longtems un instinct qui n'a pas reçu le moindre développement intellectuel; une faculté instinctive, instiguée surtout dans les élans [dans les accès] des passions et des émotions.

Dans cette première période de la vie, l'enfant pense machinalement d'après les lois de la pensée, sans le savoir; mais ce sont des pensées à peine cohérentes et isolées qui, sans être appliquées aux objets ou à son *moi*, n'en sont que les produits, en forme d'images, avec lesquels il joue, comme tout lui sert de joujous; il ne les produit pas, mais elles se produisent en lui. Toutes les facultés intellectuelles sont concentrées dans l'imagination, la plus libre et la plus vive de toutes les facultés de l'esprit humain. — Longtems il ne dira pas: *moi*, *je;* — mais *Jean* veut manger, boire, etc. Le *moi* (sa conscience intime) s'élabore lentement; il ne se reconnait que comme

(*) Les premières étamines de la connaissance humaine.

objet. Ce n'est que dans l'homme adulte et civilisé, qui sait se servir d'une langue parlée ou écrite, comme d'un instrument, pour donner à ses idées une forme sensible, en les enchainant dans un ordre analytique; ce n'est que dans l'homme ainsi développé, que l'imagination se transforme en partie dans ces modifications de l'intelligence humaine, qu'on est convenu d'appeler l'entendement, le jugement, la raison, et que ces facultés intellectuelles lui servent de guide, même dans ces impulsions sublimes et ces inspirations instinctives du génie qui le transportent, pour ainsi dire, hors de lui, dans les régions idéales au-dessus de la réalité!

Kant, qui ne remonte pas à cette source de l'instinct, et qui ne voit dans la causalité intentionnelle qu'un principe régulateur du jugement, ne peut cependant s'empêcher de voir dans l'imagination une faculté indépendante des autres facultés intellectuelles, et une puissance créatrice dans l'homme, même dans les peuples dont l'intelligence a reçu seulement le moindre développement, lorsqu'il énonce la même opinion que nous, mais en s'exprimant en d'autres termes, disant ce qui suit: « c'est dans la poésie, que l'imagination déploie toute son énergie; — c'est dans la poésie, qu'elle crée un monde idéal qui nous fait oublier le monde réel." Oui, l'imagination crée une nature idéale au-dessus de la réalité; c'est donc là l'imagination instinctive s'appuyant sur l'intelligence, l'instinct que Jacobi appelle *l'instinct de la raison*. — Ici le génie s'élève au-dessus de la vérité (de la réalité) par une impulsion instinctive, aidée de ses facultés intellectuelles; mais cette imagination redevient purement instinctive, et elle descend au-dessous de la réalité, dans les rêves, le delire, le somnambulisme, etc., et dans tous les écarts de l'imagination déréglée et sans guide. En tout cas, l'instinct est un milieu neutre entre deux pôles, et en cela il est analogue au lien qui unit les deux pôles de l'univers. Et en effet, toutes les polarités, que nous connaissons, ont cela de commun, qu'elles se compo-

sent de qualités positives et de qualités négatives, et que ces qualités se repoussent étant contraires entre elles, et par cela même elles ont besoin d'un lien pour ne pas se séparer.

On retrouve le même type universel dans la mécanique illimitée de la nature physique; mécanisme qui comprend cette étonnante puissance, par laquelle ces myriades de systèmes solaires (dont le nôtre n'est qu'une petite molécule partielle) éternisent leurs mouvemens organiques dans l'espace incommensurable; mécanique instiguée par la gravitation universelle, loi conservatrice de l'organisation céleste qui, d'après les calculs mathématiques et astronomiques de Kepler, Herschel et Newton, et surtout sous le point de vue de Kant dans *sa théorie du ciel*, ne peut être expliquée que par les forces attractives et répulsives, concentrées par l'intermédiaire de la gravitation mutuelle, et qui par conséquent se manifeste comme la polarité instinctive, ou plutôt instigatrice, de la création éternelle.

L'imagination, arrivée au point d'être le discernement, tel que Kant l'a parfaitement bien décrit dans *sa critique du jugement*, est encore loin d'être cet esprit analytique, qui enrichit les sciences de ces nouvelles découvertes qui ont un rapport analogue, soit à l'homme moral soit à l'homme physique; et lorsque dans sa spontanéité productive, elle ne reconnait d'autres lois que celles de la pensée, elle tient un milieu entre le bien ou le mal physique et le bien ou le mal moral, c. à d. entre les idées de perfectibilité ou de détérioration des deux natures, en s'élévant, par ses fictions libres, au-dessus, ou en descendant, au-dessous de leur réalité. La surtout on ne peut l'empêcher de remonter à cette nature *hyperphysique*, où l'imagination, (dont on peut dire, qu'elle est en quelque sorte, comme la renommée, *tam ficti pravique tenax quam nuntia veri*) a bien de la peine à se garder des séductions de l'instinct sublime de vouloir tout approfondir. Elle est tout à la fois la gardienne de la fiction ou de la fable, la conserva-

trice dépositaire du mal, et le nonce du bien, la voix de la vérité. Elle est inclinée à décider là où il n'y a lieu qu'à des conjectures. Avec un tel caractère et dans de telles dispositions, comment se préserver de si puissantes séductions? C'est par elle que le *beau*, et ce qui lui est opposé, le *laid*, font valoir leur point indifférentiel entre le *vrai* et le *faux*, d'un côté, et entre la *vertu* et le *vice*, de l'autre côté. Et elle semble s'assimiler [se rendre semblable] ainsi à cette polarité bilatérale qui est le lien organique de la nature nouménale et de ses deux ailes phénoménales, pour n'en faire qu'une seule nature, jouissant de la vie universelle, où tout se tient et se lie, partout conforme par ce triple type de la nature, ne différent que dans les degrés de susceptibilité d'en être influencée.

Si nous avons nommé l'empire des lois universelles l'instinct nouménal de l'univers, l'instinct universel et nécessaire, ce n'était pas assurément pour l'avilir: car, en se bornant seulement à cet instinct sublime du genre créateur dont l'imagination est l'intuition fertile et le sens actif et productif de la pensée libre, on pourrait l'appeler l'instinct divin de la triple nature, cette voix intérieure qui est le guide de nos actions libres; la conscience morale est, en effet, elle-même un sentiment instinctif. Hume, le plus grand [le premier ou le principal], mais aussi le plus profond des sceptiques, tout en s'obstinant à saper les fondemens des dogmes religieux, a démontré plus que tout autre, que c'est dans la vertu que réside la grandeur de l'homme; il a prouvé, qu'il n'y a pas de plus grave erreur en fait de religion et de théologie que celle, qui enseigne que l'amour de soi-même [non pas l'amour propre] et le besoin d'être heureux sont les principes de la vertu; erreur qui ferait de la vertu une déesse qui demande l'aumône; et ce n'est pas seulement par des raisonnemens, mais en prêchant d'exemple, qu'il établit, que l'amour de la vertu, digne de l'homme, siège dans le sentiment moral, tout comme le sentiment, qu'on nomme *goût*, est le principe

des beaux arts; doctrine qui soutient, én d'autres mots, que l'entendement et la raison sont bien au-dessous de ces deux sentiments instinctifs de la grandeur humaine! N'en doutons pas, le noble caractère de cet homme incrédule, mais compâtissant,. exagère un peu la validité de ses argumens; mais, quand, à son lit de mort, il se montre à la même hauteur de ce sentiment moral, avec la plus grande sérénité, on ne doute pas de la bonne foi qu'il a mise dans ses recherches sur la vérité, comme historien et comme philosophe; et l'on est convaincu, que l'instinct de la vertu, qu'on peut prouver, mais non pas acquérir par les subtilités logiques, mérite bien le nom d'un instinct divin?

Au reste, lorsqu'on considère dans la nature géologique, c. à d. celle qui est propre à la terre, aux planètes, aux globes célestes, nature qui comprend cette étonnante puissance, dont nous avons déjà parlé plus haut, et par laquelle ces myriades de systèmes solaires éternisent leurs mouvemants organiques dans l'espace incommensurable; lorsqu'on considère dans cette nature, que ces mouvemens, cette gravitation universelle, ne peuvent s'expliquer d'après toutes les observations et les théories mathématico — mécaniques de Kepler, Newton, Herschel et Kant, que par la *polarité instinctive* de la création éternelle, notre hypothèse, qui réclame une semblable polarité dans une gravitation intellectuelle, acquiert une probabilité assez grande et assez solide, pour la considérer comme *la seule possible.* C'est dans la nature intentionnelle, que nous trouvons partout son analogie avec la nature physique, et dans leur union par la nature nouménale, qui est le milieu indifferentiel, la solution qui la rend triple.

L'hypothèse en question, qui réclame une semblable polarité dans une gravitation intellectuelle, est donc une probabilité analogique assez explicite, pour la considérer comme la seule supposition possible. C'est dans la nature intentionnelle que nous trouvons partout une analogie avec la nature matérielle; c'est dans leur union avec la

nature nouménale, qui est leur milieu indifférentiel, que le système des choses naturelles devient triple; et comme tel, il est dans une parfaite conformité avec tous les pôles positifs et négatifs qui, dans leur antagonisme antithétique, s'unissent dans un point ou milieu indifférentiel, ou dans un état neutre; tels que ceux du magnétisme, de l'électricité, du galvanisme, des forces électro-magnétiques; des affinités chimiques, où deux puissances (ou substances) ennemies se réunissent, s'incorporent, s'identifient, à l'aide d'une troisième force ou substance moyenne qui, par son affinité, attire l'une et l'autre. Ces affinités, dont les chimistes sont encore loin d'avoir déterminé le nombre, ne diffèrent des polarités déjà découvertes qne de nom seulement; et il est plus que probable, que ces affinités matérielles dépendent toutes de la nature potentielle qui réunit, dans son essence neutre et indifférentielle, les deux natures dualistiques, lesquelles, sans ce moyen d'affinité bilatérale, resteraient un problème à jamais insoluble. On ne doit donc pas s'étonner, que chez les anciens physiciens ce terme d'affinité n'ait reçu qu'un nom vague *de sympathie* occulte, impossible à expliquer, surtout, lorsqu'ils ont vu, qu'il y a des substances *antipathiques* dont l'union est impossible, sans l'emploi d'une troisième matière, qui les changent en parties constituantes, attirées les unes aux autres par une attraction bilatérale et réciproque. C'est au philosophe naturaliste Morveau, que nous devons la théorie des affinités; il a dit à ce sujet: « On ne peut donc s'empêcher de reconnaitre aujourd'hui que *les lois d'affinité* sont les mêmes que la loi générale, par laquelle les corps célestes agissent les uns sur les autres."

Peut-être qu'aujourd'hui, aprés les découvertes d'Arago, de Berzelius et d'autres, et aprés les observations bien logiques de Trevizanus, il y aurait ajouté: que ces affinités, qui montrent le même type que toutes les forces triples des polarités antinomiques, attestent suffisamment, que la vie universelle contient la totalité de tout ce qui existe, et

que la loi, que Newton et Kepler ont nommée la gravitation purement mécanique des corps célestes, n'est qu'une partie de cette vie polaire, qui pénètre et vivifie là nature physique et morale pas des forces attractives et rèpulsives qui demandent un point central pour se perpétuer. — Ce qui est déjà un pas de plus vers l'hypothèse qui nous occupe.

On peut encore considérer cette gravitation cosmique sous le point de vue spécial de la polarisation sexuelle de toutes les progénitures possibles.

Car la sensibilité mystérieuse, produite par l'affinité de la sexualité dans l'homme, dans les animaux, dans les plantes même, est un milieu indifférentiel de deux pôles opposés.

Joignez-y l'instinct plus mystérieux encore de l'attraction mutuelle et réciproque du magnétisme, qui a excité l'admiration des anciens philosophes, et qui leur faisait croire, que les aimants jouissent d'une vie, semblable à celle des êtres animés. Et ils n'avaient pas tort de le croire; car tout est animé dans la matière; il n'y a de différence que dans l'espèce de vitalité et dans les degrés d'intensité de chaque vie polaire. Les corps les plus insensibles en apparence ont entre eux des affinités, qui les attirent les uns aux autres à travers des espaces calculables; c'est ainsi que le pollen (*) du palmier se livre aux vents du désert pour féconder à une distance de quelques myriamètres une fleur solitaire qui l'attend. C'est donc la fleur isolée qui attire la poussière fécondante qui en est attirée, et c'est un instinct sexuel qui les unit.

Ernst Reinhold, dans son *system der Metaphysik* (revirte bearbeitung), voulant unir la faculté de connaître et celle de vouloir, semble se fonder sur une polarité entre deux espèces de nerfs, 1°. une espèce de nerfs qui ne sont que *passifs*, dans les impressions sensuelles, et 2°. une autre espèce de ceux qui sont *actifs* dans les mouvements volontaires.

(*) Poussière séminale, contenue dans l'anthère ou sommet des étamines.

Mais il y a encore une polarité remarquable entre les artères (*) et les veines (†) qui, par un mouvement contraire, forment la circulation du sang, et dont l'attraction et la répulsion s'identifient dans le coeur, qui est leur centre commun.

Comment, après tant de variétés dans les forces vitales, instinctives et polaires, s'empêcher d'y reconnaitre, à la lumière que répand le flambeau de l'analogie de la nature, autant d'évolutions de ce type sublime, nécessaire et universel, de l'empire des lois, où s'unissent et s'identifient les ressorts de ce qu'il y a de physique et de moral dans le grand-tout, dont ils sont les élémens.

Voilà donc le dualisme de la raison humaine; dualisme qui retrouve partout son propre type. Peut-être, qu'en donnant cette hypothèse aux principes métaphysiques des langues, des sciences mathématiques et des théories des beaux-arts; — peut-être, qu'en donnant, à cet effet, plus d'étendue à l'analyse des élémens qui constituent l'imagination, on trouverait, que l'analogie de toutes ces polarités instinctives doit aboutir à une loi nécessaire de l'analogie générale de l'intelligence humaine; et que, ce que je n'ai pris que pour une hypothèse, peut réellement valoir comme un principe universel, prototype de toute vérité. Mais cela demanderait un travail qui surpasse mes forces.

Nous avouerons sans aucune réserve, que toutes ces analogies, que les physiciens, chacun dans la partie de la physiqne où il s'est concentré, ont reconnu, et dans lesquelles on retrouve le même type de polarité, ne suffisent pas pour *prouver* rigoureusement cette hypothèse, et que, lorsqu'on pourra même parvenir un jour à démontrer, que tout est polarité dans l'univers, la nature instinctive et potentionnelle qui efface la contradiction du dualisme (§), ne

(*) Terme d'anatomie. Vaisseaux qui portent le sang du coeur vers les extrémités du corps.

(†) T. d'Anat. Conduits qui rapportent le sang des extrémités du corps au coeur.

(§) Qui fait disparaitre toutes *les antinomies de la raison pure*, et les contradictions des catégories par rapport à la double expérience, savoir l'expérience des objets (phénomènes objectifs), et celle du moi (phénomènes subjectifs).

serait, tout au plus, qu'une hypothèse; — on se bornera seulement à donner une réponse à l'objection, qu'elle ne pourra jamais se prouver autrement que par des faits certains de l'expérience; — on répondra uniquement: que l'expérience instinctive est *un fait*, — et ce fait seul prouve déjà, que cette instinctivité existe, et qu'il ne s'agit plus par conséquent, que *d'expliquer* ce fait, ou bien d'avouer, que c'est un fait incompréhensible, que c'est une dualité polaire, à laquelle manque son milieu indifférentiel.

Mais puisque nous avons expliqué ce dualisme par *un milieu universel*, auquel nous nous sommes élevés dans cet essai; et puisque, sans cette hypothèse, les deux natures, prouvées l'une et l'autre par l'expérience objective et subjective, ne pourraient exister à la fois ou ensemble, il n'était plus besoin d'en expliquer les faits particuliers qui ne sont que les corolaires ou les suites du fait principal et universel.

Voyons pour cela, comment nous y sommes arrivés, à l'aide des trois phases de cet essai:

Dans *la première*, le simple bon sens a reconnu le dualisme: mais comme deux ordres de choses distinctes qu'on peut admettre ensemble, sans contradiction; — cette contradiction a été prouvée ensuite, et il fallait alors en rechercher une solution; — le bon sens, d'abord, s'élève aux deux dogmatismes possibles: d'un côté, le matérialisme, où la matière engendre l'esprit (l'âme), et de l'autre côté, le spiritualisme de Fichte le père, où l'esprit engendre le corps.

Mais voyant, en même tems, que ces deux systèmes offrent *la même évidence;* de telle sorte, que le *pour* et le *contre* se trouvent dans un parfait équilibre, la première chose à faire, c'était de rechercher, si cette contradiction n'est peut-être qu'*apparente*, ou bien, s'il faut avoir recours au *scepticisme;* car, vouloir adopter l'assertion: que le *ponr* et le *contre*, également *évidents* l'un et l'autre, sont aussi également *vrais;* — cette assertion adoptée nous plongerait dans une contradiction bien plus acca-

blante encore, que celle dont il s'agit; car, ce serait en effet soutenir non seulement *la possibilité d'une impossibilité*, mais *l'existence réelle d'une chose impossible:* et cela serait bien le comble de l'absurdité.

C'est donc là, que commencent les recherches de la philosophie critique qui aboutissent à la preuve: que ces contradictions dérivent de ce que les objets, que nous connaissons par l'expérience, ne sont que des phénomènes, produits par l'application de nos facultés de penser et de sentir aux impressions, que nous recevons de nos sens, c. à d. à l'expérience externe. — Il est vrai, que, d'après cette théorie, telle qu'elle a été prouvée par Kant, nous ne connaissons les objets de cette expérience que tels qu'ils nous apparaissent, au moyen des lois de notre sensibilité et de notre entendement, mais que nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont en eux-mêmes et abstraction faite de notre manière de les concevoir. De là aussi, que les contradictions inhérentes au dualisme de notre intelligence ne sont aussi qu'apparentes et phénoménales, par la raison, qu'elles proviennent de ce que nous attribuons aux objets, ainsi perçus, des attributs, qui ne peuvent appartenir qu'aux choses indépendantes de notre manière de sentir et de concevoir.

Il est à regretter, que Kant ait abandonné son point de départ, en négligeant l'expérience interne ou celle de notre *moi*, et, qu'au lieu d'appliquer les lois de la pensée à la volonté humaine, il ait fait du *moi* (le sujet pensant et voulant), non pas un *phénomène*, comme il a fait des phénomènes de ce que l'on nomme des objets, mais un moi *noumène*.

Ne voulant pas quitter la route que Kant nous a si bien tracée, nous avons appliqué les lois de notre connaissance, non seulement à l'expérience externe des objets, c. à d. à la *matière*, mais aussi à celle de tout ce qui est *âme*, dans la nature objective; — de cette manière, la contradiction du dualisme de notre intelligence devient plus tranchante et plus palpable encore: mais pourquoi aussi éviter cette plus évidente contradiction? Puisque dans les deux cas,

dans celui de la route suivie par Kant, et dans celui de la nouvelle route que nous avons parcourue, ce qu'il y a de contradictoire dans les phénomènes n'est *qu'apparent* et *relatif*. D'ailleurs, et c'est là sans doute un grand avantage, la solution du problème, comme nous l'avons vu, en est devenue *et* plus facile *et* moins obscure, en combinant les deux causalités, l'une qui est celle de la nature physique, l'autre qui est celle de la nature intelligente et morale, de manière, que l'abime, qui se trouve entre les deux mondes, est désormais comblé; résultat obtenu, en admettant comme hypothèse: *l'action et la réaction réciproques des deux natures du macrocosme;* résultat qui est dans une parfaite harmonie avec cette même réciprocité des deux natures du microcosme, ou, pour parler le langage vulgaire, avec celle qui exitste entre le corps et l'esprit de l'homme, qui se réunissent dans une seule personne, ou dans un seul être.

C'est là *l'hypothèse* conciliante de la seconde phase de l'essai. — Cependant, si cette hypothèse peut conduire à résoudre le grand problème de la philosophie critique et de ses deux expériences phénoménales, il n'est pas encore prouvé par là, qu'elle constitue *la seule* hypothèse conciliante, qu'il soit possible de concevoir ou d'admettre.

Et la raison en est, que nous nous sommes arrêtés d'abord, comme Kant, Schelling, Hegel, etc., *au conflit des deux causalités*, et que, comme on l'a pu voir dans la *troisième* phase de l'essai sur le dualisme, tout ce qu'il y a de *causal* dans l'univers, n'est pas l'apogée de sa sphère tripartitée, mais que la *modalité*, qui contient tout ce qu'il y a de virtualité pure dans les notions catégoriques, est le sommet de cette sphère: car sans l'existence d'une totalité absolue de toutes les lois qui régissent les deux natures phénoménales, lois dont l'ensemble constitue ce que nous nommons toute-puissance, remplissant une possibilité infinie, sans l'existence de toutes ces lois, disons-nous, il n'y aurait pas même de causalité possible; ni la *causa sui* de

la substance, soit dans le panthéisme de Spinoza, qui nie les causes finales, soit dans le panthéisme masqué de Schelling et de Hegel, qui admettent la causalité morale ou intelligente, NI la causalité de la volonté libre, que Kant ***postule*** dans ***le moi noumène***, moi hyperphysique, qui ne peut être connu ni prouvé, mais qu'il faut admettre, selon lui, sans preuve, comme base de toute moralité, NI la causalité active et réagissante des deux causalités phénoménales, qui se pénètrent réciproquement, causalité, telle que nous avons cru devoir l'adopter dans la seconde phase de l'essai.

L'hypothèse, ainsi proposée, pouvait être considérée comme renfermant les deux extrêmes du dualisme, confondus dans une seule puissance homonyme [homogène]; mais, puisque l'ensemble de toutes les lois nécessaires et universelles des deux natures, soumises à l'empire de ces lois, ne s'y trouve pas expliqué, nous n'avions pas le droit de la reconnaitre, sans une explication ultérieure, comme la ***seule*** supposition possible.

Ce n'est qu'en s'élevant aux conceptions, qui n'admettent rien au-dessus d'elles, qu'on peut conclure avec pleine confiance, que c'est là seulement que la possibilité infinie et illimitée, remplie par les forces causantes dans toutes les séries d'un devenir et d'un redevenir éternel des produits des deux natures, peut être contemplée.

Ce qui reste à expliquer, ce sont les mots, qu'on a dû employer dans leur analogie avec notre manière de percevoir et de concevoir; tel est le terme de dualisme et de deux natures, alors même, qu'elles se sont concentrées dans cette nature nouménalement instinctive; tel est le terme de la nature tripartitée, tandis qu'il n'y a qu'une seule nature, mais que nous ne pouvons envisager que sous deux faces opposées l'une à l'autre; une seule nature, que nous ne connaissons que dans ses ailes phénoménales; — nous n'avons pu trouver, dans aucune langue, un terme qui exprime la progression et la régression simultanées continues, qu'en employant un terme emprunté à la chimie,

savoir *le procès* du développement de cette seule nature qui, prise dans un sens nouménal, suppose une durée dans l'éternité, où les deux élémens, savoir *l'espace* et *le tems*, sont identifiés, sans que pour cela ces deux formules de notre intuition et de notre entendement cessent d'être des existences pures et absolues. L'explication de ces termes est d'autant plus nécessaire, qu'il y en a qui n'ont pas la même valeur dans tous les systèmes philosophiques de nos jours, qui aboutissent souvent à des logomachies que nous avons énoncées séparément là, où il en était question, mais qu'il est utile de rapprocher, autant que possible, dans un seul cadre, pour ne laisser aucun doute sur le vrai sens des notions qui entrent dans l'hypothèse, telle qu'elle a été *rectifiée* dans la troisième phase de cet essai.

Ce sont, entre autres, les notions de *phénomènes subjectifs et objectifs*. Kant, qui ne reconnait que les derniers comme aptes à être soumis aux lois de l'entendement, ne considère les premiers que comme faisant partie du foyer des lois de notre intelligence, et les derniers que comme des apparences des objets phénoménaux.

Dans la philosophie critique, exposée dans toute sa latitude ou amplitude, comme on a tâché de le faire dans cet essai, ces objets ne sont pas seulement des apparences de réalité, dont l'essence leur est propre, mais aussi des réalités vraiment existantes, quoique nuancées en conformité de notre manière de percevoir, et quoique nous ne les connaissions pas en eux-mêmes, c. à d. dans leur état nouménal et hors de leur dualisme; et en laissant de côté cette apparence, nous savons cependant, que les essences, qui appartiennent aux deux natures phénoménales, possèdent cette dualité, nous savons ce qu'ils sont en vertu des lois de cette nature hyperphysique: — et cela nous ramène à la distinction, qu'il est important de ne pas perdre de vue, savoir la différence très-essentielle entre *savoir* et *connaître*.

Nous ne *connaissons* pas ce que nous avons nommé la nature nouménale, mais nous *savons*, que, telle qu'elle

puisse être à part-soi [en elle-même, sans aucun rapport à nous], elle contient les lois, en vertu desquelles ses deux ailes phénoménales et antithétiques sont influencées et régies, autant que le supportent les êtres qui se trouvent en contact avec elles; en d'autres mots, autant que le comporte la susceptibilité de leur réalité. Ces lois, que nous ne connaissons que par leurs résultats, sont des lois dans toute la force du terme, des lois irrésistibles partout où cette susceptibilité se présente.

Dans le règne végétal, p. e.. l'ensemble de ces lois potentielles n'exercera d'autre influence que celle que comporte la vie sommeillante, pour ainsi dire, de cette matière organisée; dans le règne animal, l'homme excepté, elle n'éveillera que ces désirs obscurs et cette intelligence vague, douée de cette conscience intime, mais faible, d'un *moi*, qui pénètre à peine leur instinct intentionnel, instinct dont les animaux, même ceux qui sont le plus rapprochés de l'humanité, remplissent les buts, conformément aux lois nouménales, sans en connaitre la tendance: leur ôter cependant, à cause de cela, tout sentiment moral, en ne les considérant, à l'exemple de Cartesius [Descartes], que comme des automates (*), ce ne serait que méconnaitre une grande partie bien sublime de la nature intentionnelle.

On n'a qu'à étudier cette branche de l'histoire naturelle, dans l'ouvrage de Reimar, combinée avec l'anatomie comparée, dans les livres de *Blumenbach*, *Cuvier* et *Kant*, pour se convaincre, que dans ce règne des animaux, où l'homme remplit (sur le petit globe qui nous est échu en partage) la dignité royale, sans sortir cependant du domaine de l'existence animale, la nature intentionnelle s'est portée à un haut degré d'intensité; et si les animaux se trouvent placés dans un rang immensément inférieur à celui de leur roi terrestre, le sentiment moral de la paternité, de l'amour

(*) *Automate* (αὐτὸς, soi-mêne; μχω, je désire) *machine* qui a en soi les principes de ses mouvemens, et qui se meut par ressorts.

conjugal, de la conscience de ce qu'ils doivent à leurs petits, [et même, en quelque sorte, à leur postérite?] et dans quelques espèces, ou individus, leur respect, soumission, gratitude et fidèlité pour l'homme, surtout, quand il se rend digne de les gouverner, tous ces sentiments divers attestent assez, qu'on aurait bien tort de les exclure de la sphère des êtres moraux, sensibles aux arts; et peut-être, que leur susceptibilité de pouvoir être influencés par les lois nouménales paraitrait bien plus grande encore, si cette partie de l'histoire naturelle eut été étudiée et écrite avec plus de soin, d'assiduité et de méthode, dans un esprit scientifique et philosophique, qu'elle ne l'a été jusqu'à ce jour.

Mais il y a bien plus de termes encore à expliquer, termes qui n'ont pas les mêmes significations dans les différens systèmes philosophiques, lorsqu'il s'agit des facultés sensuelles et intellectuelles de l'homme. Nous connaissons par les expériences, qui dépendent des différentes modifications de notre sens externe et interne, les sensations qui s'y rapportent. Mais ces sensations, que nous acquérons par les impressions de notre propre objet (notre corps), telles que les sensations des différentes espèces de douleur, et de celles qui nous affectent agréablement, on est dans l'erreur en les nommant des sensations intimes, provenant du sens interne ou de la conscience intime; elles participent de l'un et de l'autre, c. a d. elles sont des sensations *mixtes*, produites par un *sixième* sens, qui semble se confondre, en quelque sorte, avec le sens du toucher, et qui cependant en est trés distinct: par le toucher ou le tact nous percevons, que les objets, sans excepter notre corps, sont solides, durs, mous, rudes, humides, secs, etc; mais lorsqu'une couleur, un son, un goût ou une saveur, une odeur, ou une sensation quelconque, provenue d'un corps qui se trouve hors de nous, nous affecte desagréablement, ou bien nous procure quelque plaisir, dans ce cas, le sens dont il s'agit ici, et que l'on pourrait nommer le sixième organe

de notre sensibilité, se trouve mêlé ou réuni à l'un des cinq autres organes, vulgairement nommés les cinq sens. On affirme, et avec raison, que toutes nos sensations, sans en excepter celles, que font naitre en nous les impressions, provenant des objets extérieurs, sont subjectives; car, c'est toujours nous; c'est toujours notre *moi*, qui sent, qui est affecté. Cependant, pour distinguer ces dernières sensations de celles, qui nous viennent immédiatement de notre sujet pensant, on fera toujours bien de se servir des mots *objectif* et *subjectif*, et alors on ne se trompera pas dans la signification des dénominations: *sensations objectives* et *sensations subjectives*, en voulant exprimer, que les premières dérivent des objets hors de nous, et que les secondes ont leur source dans notre âme (sujet pensant); et c'est là où doit se placer l'imagination, pour distinguer les unes aussi bien que les autres des sensations mixtes.

Faute de fixer l'attention, et surtout l'imagination réfléchissante, sur ces trois espèces de sensations, et sur leur dénomination, les grands penseurs, et Kant lui-même, n'ont pas assez évité l'amphibologie de ces termes, surtout, parce que ces sensations mixtes ont une très grande affinité avec toutes les sensations subjectives qui se rapportent à la volonté, dont les désirs, les sympathies, les antipathies, en un mot, toutes les velléités, sont les nuances; et cette affinité est très palpable. La douleur n'est pas la tristesse; la volupté n'est pas la gaieté ni l'allégresse; et toutefois les sensations agréables et desagréables, qui sont des sensations mixtes, sont tellement identifiées avec les antipathies et les sympathies; d'ailleurs encore, les unes et les autres se confondent si nécessairement avec notre expérience purement instinctive, tant dans l'instinct sublime de l'imagination, créatrice du beau, que dans l'instinct en sous-ordre [inférieur] de l'homme vulgaire; qu'il faut bien soigneusement distinguer les unes des autres. — C'est là surtout que la nature physique et morale se rencontrent, comme deux pôles alternativement attractifs et répulsifs,

dans un milieu indifférentiel ; mais c'est là aussi que la nature nouménale dont nous *savons* l'existence, sans *connaître* ce qu'elle pourrait être, indépendamment de ce que nous en éprouvons par son influence ; c'est là aussi, répétons-le encore une fois, où cette totalité législative potentielle perce à travers le voile qui la couvre.

Et que cela ne nous étonne pas ; en dépit de la dignité de l'homme, dignité qui l'élève au-dessus de tous les organismes connus de la nature, il nous reste encore une plus grande énigme à deviner, et dont il serait important de trouver le mot. Ces lois de la nature tripartitée, que les sciences exactes, soit morales soit physiques, s'efforcent de démêler dans leur dualité primitive et originaire ; ces lois qui, pour être des lois proprement dites, et que nous ne pouvons concevoir que comme indépendantes d'une volonté libre, telle que notre libre arbitre ; ces lois qui, étant au-dessus de toute causalité, n'admettent ni conscience intime, ni personnalité quelconque (car sans cela elles ne seraient pas des lois suprêmes), ces lois font de l'espèce humaine une totalité d'organismes doués d'une grande intelligence, mais d'une intelligence pourtant qui n'est pas assez élevée pour pouvoir subir l'influence de la législation hyperphysique, telle que notre raison l'exige dans les deux natures phénoménales.

Nous avons des législations, sans doute, (car nous leur donnons ce nom), mais il importe avant toute chose d'observer que sur le petit globe, qui est notre demeure au milieu de mille autres séjours habitables, nous ne sommes pas suffisamment influencés, pour connaître des lois, qu'il serait impossible de transgresser ; loin d'être doués d'une volonté constante, éternelle et immuable, nous ne sommes susceptibles d'être gouvernés que par des commandements impératifs catégoriques, que nous nommons des lois, mais qui ne sont, pour nous servir d'une dénomination de Kant, que des principes régulateurs, et le beau rêve des Stoïciens et de leur sage κατ'εξοχην est un de ces êtres qui entrent dans une mythologie, dont nous n'avons pas même l'idée.

Il ne s'agit pas de changer dans les langues l'usage reçu, lorsqu'à des choses entièrement différentes on donne les mêmes noms, pourvu que cet usage, universellement reçu, ne donne pas lieu à cette amphibologie dans les idées, qui en pourrait être la suite, et pourvu qu'il n'empêche pas d'y reconnaitre l'analogie qui, comme on a dû le remarquer, est inséparable des deux expériences. — Sous ce point de vue, il est utile de se rappeler une vérité, que personne n'ignore, savoir, qu'une loi de la nature physique opère à l'aide de la causalité de cause et d'effet strictement nécessaire, et que, même dans la nature intentionnelle, au degré d'intensité qu'elle obtient dans le règne végétal, la loi physique se trouve parfaitement identifiée avec la loi intentionnelle; le simple bon sens s'amuserait [rirait] p. e. de cette assertion: il n'est pas permis, qu'une vigne produise des poires; et, c'est le devoir de l'arbre, qu'on nomme pommier, de porter des pommes; ou bien, le figuier a le droit de produire le fruit qui lui est propre. Et si tous ces arbres, devenus stériles, ne porteraient plus de fruit, on se rendrait ridicule en leur reprochant, de ne pas obéir aux commandements de la raison pratique de Kant: agissez de manière que la maxime, d'après laquelle vous vous conduisez, ou d'après laquelle vous vous abstenez d'agir, puisse valoir comme une loi générale. — Il en serait de même, si l'on voulait reprocher aux animaux féroces d'avoir transgressé cette loi, si toutefois ils sont entièrement privés de cette conscience morale, dont tous les animaux ne sont pas absolument dépourvus. La raison en est, qu'en tous ces cas, ces plantes, ces arbres et ces animaux, sont dépourvus de la conscience intime de cette loi impérative, et que faute de libre arbitre, il leur est impossible de résister à l'entrainement de leur instinct; et cependant, ce même philosophe qui enseigne la morale la plus sévère, laquelle ait jamais paru dans aucune éthique (*) [systême moral

(*) *Ethique* (ηθικος, moral; de ἦθος, moeurs) terme de didact. — morale.

ou doctrine morale], soutient avec une pleine confiance, qu' un être, qui pourrait savoir tous les ressorts cachés, tous les motifs d'un individu quelconque, et qui saurait, en outre, toutes les circonstances de la vie, où se trouverait un tel individu, serait en état de prédire d'avance toutes les actions qu'il commettra, et cela avec la même certitude qu'on peut prédire chaque éclipse solaire. Cet individu, devient-il le plus grand scelerât de l'espèce humaine, il n'aura pas été en son pouvoir de ne pas commettre tous les forfaits, dont il se sera rendu coupable pendant tout le cours de sa vie. Cette assertion tout étrange et tout absurde qu'elle puisse paraitre, est cependant une erreur inévitable et de la dernière conséquence dans le criticisme partiel du grand homme. Il professe cependant une volonté libre dans l'homme, non pas son soi-disant libre arbitre (qui selon lui n'est qu'une liberté phénoménale et en apparence), mais la liberté de la volonté du *moi nouménal;* et, ayant une fois soutenu, qu'il n'y a que des phénomènes objectifs, il n'y a plus moyen de ne pas accorder [attribuer] á ces objets un fatalisme absolu.

Mais s'il importe d'empêcher, que les mots de double entente (*) ne donnent lieu à l'amphibologie des notions qu'ils expriment, il n'est pas moins important, pour l'hypothèse en question, de conserver à ces idées antithétiques l'analogie également indestructible de leur dualité originaire; analogie qu'on ne doit pas tâcher de leur ôter par la philosophie Wolfienne, l'auteur du plus despotique de tous les systèmes dogmatiques.

Certainement, ces commandements, et ces différences, ne sont pas des lois proprement dites; car alors il n'y aurait pas moyen de les transgresser, non plus que dans la nature intentionnelle qui, en opérant d'aprés des *vues*, n'en suit pas moins des lois nécessitantes, telles qu'elles sont renfermées toutes dans la nature nouménale ou hyperphy-

(*) Des mots équivoques, ou des mots à double sens.

sique; mais il est prouvé dans la troisième phase de cet essai, que ces lois nouménales, n'ayant pas pour base une volonté libre, exercent leur influence dans ces deux ailes suivant la mesure ou la proportion de la susceptibilité des objets et des sujets qui en sont influencés. Si donc ces lois intentionnelles ne sont, dans l'humanité, que des commandements, elles montrent cependant la même tendance vers le but final que dans l'ensemble des lois nouménales, qui ne commandent pas, mais qui contraignent à suivre cette tendance autant que le comporte l'aptitude de la susceptibilité des essences de ces deux ailes phénoménales.

La matière morte, inerte, comme nous la nommons, lorsque nous ignorons le grand organisme dont elle fait partie, est en effet vivante, c. à d. n'est pas privée de toute susceptibilité; elle n'est pas dépourvue de la vie universelle et instinctive; elle en est animée aussi bien que ces forces attractives et répulsives, que Newton a découvertes dans la gravitation, qui règle les mouvemens de toutes les constellations de l'univers.

Le Hylozoïsme, loin d'être une fiction, ou même une hypothèse, pour expliquer les phénomènes de la nature physique, renferme au contraire des faits bien prononcés, puisque nous ne connaissons aucune matière, qui ne soit susceptible d'être attirée ou repoussée par l'une ou l'autre modification de cette gravitation universelle, et que par conséquent ce qui dans la nature physique parait le plus éloigné de la nature morale, y est, en effet, inséparablement uni et identifié avec elle, et que, ce qui semble le plus éloigné de la nature physique, comme les actions libres de l'homme, qu'on juge d'après des lois impératives, ne laisse pas d'être dans une analogie indubitable avec la législation suprême d'une volonté qui n'est pas libre, d'une volonté, pour ainsi dire, *sainte*, à laquelle il serait impossible de vouloir autre chose qu'une tendance vers le plus parfait des buts de la nature intentionnelle. La législation impérative, dont les lois sont des commandements, que les êtres doués d'un libre arbitre

(dont l'intensité peut différer en degrés de bienveillance ou de malveillance) peuvent transgresser, n'est donc, sous cet aspect, qu'une modification des lois nouménales.

C'est peut-être ici le lieu de répéter sommairement ce qui a été prouvé et expliqué dans la troisième phase de l'essai, savoir, qui le moral [ce qui est moral] y est pris dans le sens [dans l'acception du mot] de la langue Française; quand, p. e. on désigne l'homme moral et l'homme physique, le mot *moral* diffère alors du terme *éthique*, comme le mot *genre* diffère du mot *espèce*: tout ce qui est éthique est moral, mais tout ce qui est moral n'est pas toujours éthique. C'est surtout en ce sens que l'homme moral et physique est identifié dans une seule et même personnalité, par ses instincts sublimes qui partagent [participent] des deux natures phénoménales, unies et identifiées en leur essence nouménale; les philosophes qui y ont cru voir la conformité de notre microcosme avec le macrocosme, se trouvaient, sans le présumer peut-être, dans le point de vue de la troisième phase de notre essai; ce microcosme partage avec le macrocosme les mêmes ailes polaires, unies par un milieu indifférentiel de sa potentialité virtuelle. Pas de corps sans âme, ni d'âme sans corps, même dans les phénomènes de la matière, que l'on prétend être inorganisée (*). Le jeune Fichte, en tâchant de réctifier la dialectique de Hegel, a eu de belles idées à cet égard, et entre autres, dans la préface de son ouvrage sur *l'antithétique, le point culminant et le but de la philosophie de nos jours* (pag. 26): — « *La réalité de l'esprit n'est que son existence étendue comme corps, et de même qu'il n'y a pas de matière inorganisée et inanimée, il n'y a pas non plus d'esprit immatériel.* — et lorsqu'il contemple l'humanité comme une organisation incomplète, privée de cette trans-

(*) On dit aujourd'hui, que la nature se partage en êtres *organiques* et en êtres ᴀɴ*organiques*.

parence [pénétration?], qu'on peut supposer dans des êtres, dont l'âme peut pénétrer toutes les parties matérielles; mais lorsqu'un peu plus bas (pag. 27) il place l'humanité, quant à son état moral, en la comparant aux autres intelligences, comme ou place les zoophytes (*) dans l'espèce animale de notre globe, on doit lui pardonner, qu'il s'est laissé entrainer trop loin par quelques philosophes mystiques dont il fait l'éloge.

En imitant Schelling qui, avant sa conversion philosophiquement mystique, affirmait, que l'identité de son *objet-sujet* est Dieu qui s'objective en devenant monde; ou bien en disant avec Hegel, que Dieu est la logique dialectique; nous pourrions pretendre à notre tour, que la polarité de la nature morale et de la nature physique, l'une et l'autre phenoménales, identifiées par la nature nouménale instigatrice, est, sous ce dernier aspect, la Divinité; mais nous aimons mieux à ne pas confondre la philosophie critique, élaborée, explorée dans toute sa latitude ou amplitude, avec une théologie quelconque.

Aussi, ces deux philosophes ont-ils voulu ériger leurs fictions en science démontrée, après les avoir prises pour *point de départ*, savoir l'identité, tandis que, dans notre philosophie critique, il ne s'agit que d'une hypothèse, qui n'est pas un point de départ, mais un *résultat* de la science; hypothèse, prouvée comme la seule possible, mais en tout cas une hypothèse, sans laquelle cependant la création éternelle du macrocosme, où se trouve le même dualisme que dans le microcosme humain, resterait une *énigme* dont on chercherait en vain le *mot*.

Ce que nous pouvons connaitre, en soumettant l'expérience aux conceptions de notre entendement, ce sont les deux natures phénoménales, et le dualisme qui en est inséparable et dont le problème est inextricable; et c'est

(*) *Zoophyte* (φυτὸν, plante), classe d'animaux sans vertèbres, sans nerfs et sans membranes articulées, et sans organes déstinés à la circulaton et à la respiration.

là, où se borne notre connaissance proprement dite; ce que nous savons sans en avoir une connaissance, parce que nous en avons l'expérience, sans pouvoir y appliquer nos catégories, ce sont les perceptions instinctives; c'est, encore une fois, un savoir: car, nous nous sentons inspirés en quelque sorte par des forces, que nous ne pouvons expliquer à défaut de conceptions; c'est un percevoir sans concevoir. Si le professeur Reimarus, qui a si bien donné, dans tous ses détails, l'histoire naturelle des différens instincts des animaux, et surtout des instincts industrieux et artificiels, eût été également heureux en les comparant aux transports et aux extases, et en général, aux inspirations des génies créateurs, il eut peut-être deviné, ou du moins soupçonné, que l'instinct, dans tous les degrés de son intensivité, appartient à cette puissance polaire, dont l'univers est influencé.

Mais là aussi se borne l'hypothèse qui explique ce savoir, mais qui, par la raison déja mentionnée, ne peut entrer dans une science certaine, dans une science *veri nominis.*

On ne niera pas certainement, que la divinité, telle qu' on pourrait la supposer d'après cette hypothèse, n'est pas moins sublime que celle du sujet-objet de Schelling, se transformant en monde, à l'instar d'une incarnation de Wischnou, ou moins sublime que le Dieu de la dialectique créatrice de Hegel. Mais pourquoi déterminer *la foi* par un résultat de la science, ou embrouiller *la science* par des articles de foi? — Finissons (*) cet essai en imitant les vers de Sylvain maréchal:

„Loin de rien décider de l'essence suprême,
Gardons, en l'adorant, un silence profond:
Le mystère est immense et l'esprit s'y confond;
Pour savoir ce qu'elle est, il faut-être elle-même."

(*) Voir la note II. qui contient un avis inportant.

F I N.

NOTES.

Note 1.

Ici se termine le manuscrit. Le reste de l'ouvrage n'a été que conçu dans la pensée de l'auteur, et les principales idées, qui devaient servir de base à cette conclusion ou peroraison, ont été jetées par lui sur des morceaux de papier, détachés et sans ordre, entremêlés les uns avec les autres; ils ne sont pas non plus numérotés; verbo: *rudis indigestaque moles.*

Ma tâche jusqu' ici a été difficile et laborieuse; mais elle est devenue, depuis cette partie du livre, qui contient la fin de l'ouvrage, bien plus difficile encore; car il ne s'agissait désormais plus de corriger uniquement, ou d'améliorer par-ci par-là, mais il a fallu me charger de la rédaction elle-même et entière, à l'aide seulement de quelques données incomplètes, incohérentes, souvent obscures. — Cependant, j'ôse le déclarer franchement et en toute sincérité, à force de méditations, de souvenirs, de combinaisons et de rapprochemens; en lisant ou relisant les autres ouvrages philosophiques de l'auteur pour y chercher quelque lumière à l'égard de celui-ci, surtout ceux qu'il à composés sur la grammaire générale et philosophique, qui ont le plus de rapport avec les dernières considérations de cet écrit; je suis parvenu à donner au

public l'oeuvre de Kinker lui-même, et pour le fond et pour la forme, en un mot, telle qu'il l'aurait rédigée lui-même, si la vieillesse extrême et enfin la mort n'eussent glacé sa main avant ce terme tant désiré!

Note 2.

Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire,
Mais tout caché qu'il est, pour révéler sa gloire,
Quels témoins éclatants devant moi rassemblés!
Répondez, cieux et mers; et vous, terre, parlez.
(L. Racine, *la Religion.*)

La tâche que je m'étais imposée, comme éditeur de cet ouvrage, dans l'intérêt de la philosophie, dans celui de la gloire nationale, au domaine des sciences et des lettres, et dans celui de la théologie rationnelle, se termine ici, et je m'empresse d'en rendre grâces à l'Auteur de toutes choses qui, dans son infinie miséricorde, m'a donné les forces nécessaires du corps et surtout celles de l'âme, pour un travail aussi long que difficile.

Mais si ma tâche d'éditeur est finie, je me sens appelé à me charger d'une tâche nouvelle, à laquelle je m'engage dès aujourd'hui, savoir celle de répondre à la censure publique, au nom de l'immortel défunt, pour autant qu'elle parviendra à ma connaissance, et à condition, qu'on se garde d'invectives, de diatribes et de personnalités grossières; à cette fin, comme je lis peu les journaux et les feuilles publiques, j'invite bien honnètement tous ceux qui y placeront quelque article, de m'en informer par des lettres affranchies, s'ils ne demeurent pas en cette ville.

Mais la tâche à laquelle je m'engage, est bien plus étendue et plus sacrée, et je ne m'efforcerai de la remplir dignement que dans l'espoir d'être utile, tout à la fois, *et* aux progrès de la connaissance humaine, *et* à l'apologie de la religion révelée du Christianisme, dont les annales sacrées sont renfermées dans la Bible, ce livre divin par excellence.

Je saisis donc cette occasion pour prévenir le public, que je me propose d'écrire un *commentaire* sur cet excellent et sublime ouvrage de l'un des plus grands philosophes de notre époque. Dans ce commentaire j'essairai d'éclaircir les parties moins lumineuses; de rendre plus aisés les endroits difficiles; de faciliter l'intelligence de plusieurs choses peu familières aux lecteurs qui ne sont pas, pour ainsi dire, des philosophes de profession; d'expliquer la terminologie et la

phrasiologie françaises qui s'éloignent de l'usage ordinaire, et spécialement les termes techniques qui peuvent arrêter un lecteur peu initié dans l'art de méditer philosophiquement; surtout je m'efforcerai d'analyser la marche des idées et des pensées de l'auteur, de sonder les principes de cette théorie nouvelle, de suivre les conséquences importantes que le grand homme en dérive, et de mettre ainsi *le résultat* de cette oeuvre philosophique en tout son jour. De cette manière nous pourrons enfin conclure de ce travail et de ces recherches, *d'un côté*, quels sont les droits et les avantages de la philosophie, mais aussi de *l'autre côté*, quel est le don, quel est le bienfait de la grâce divine qui nous a donné son Fils, ce Fils divin qui est la lumière du monde. Ainsi la *raison* nous conduira à *la foi*.

TABLE DES MATIÈRES.

Tome deuxième.

Seconde phase de l'essai.

PRINCIPES DE LA RELATION D'APRÈS KANT.

Troisième phase de l'essai.

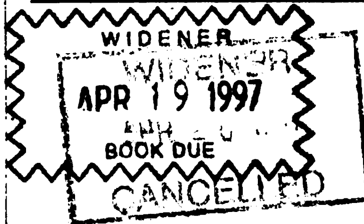
Pages.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



De l'imprimerie de J. J. Kergenaar.


3 2044 019 360 536


WIDENER
APR 1 9 1997
BOOK DUE
CANCELLED